

UNIVERSITÉ DE PARIS

LA VISION D'OSTIE

Sa place
dans la Vie et l'Œuvre de saint Augustin

PAR

PAUL HENRY

THÈSE

*présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris
pour l'obtention
du Doctorat ès Lettres*

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne

—
1938



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553030_0039

LA VISION D'OSTIE

DU MÊME AUTEUR

Plotin et l'Occident, *Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. XV, 292 pp., Louvain, 1934, *Spicilegium*, 40, rue de Namur.

Couronné par l'Académie Française (Prix Bordin).

Couronné par l'Association pour l'Encouragement des Études Grecques (Prix Théodore Reinach).

Recherches sur la « Préparation Evangélique » d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, t. L, XII-144 pp., Paris, Leroux, 1935.

Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Prix Delalande-Guérineau).

Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin, mémoire publié dans le *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Lettres, t. XXIII, 1937, pp. 310-342.

Les États du texte de Plotin, xxviii-426 pp., dans le *Museum Lessianum*, Desclée de Brouwer, Paris, et L'Édition Universelle, Bruxelles, 1938.

PAUL HENRY

LA VISION D'OSTIE

**Sa place
dans la Vie et l'Œuvre de saint Augustin**

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne

1938



PATRI
VICTORI LE COCQ
FILIUS GRATUS
D. D.

CHAPITRE PREMIER

UN SOMMET

Conloquebamur ergo soli
valde dulciter et *præterita*
obliviscentes in ea quæ sunt
ante extenti quærebamus
inter nos...

(Conf., IX, 23.)

Qui ne connaît la toile d'Ary Scheffer représentant la vision d'Ostie ? Monique et Augustin, celui-ci au premier plan et plus bas, sont assis côte à côte, perdus dans l'extase. Les voiles blancs de la sainte veuve contrastent avec la tige sombre du jeune rhéteur africain : symboles de deux vies, l'une toute égale et toute pure, l'autre labourée d'angoisses de l'esprit et traversée de passions violentes. Augustin est revenu à Dieu. Monique a retrouvé son fils ; ses vœux sont exaucés et le bonheur rayonne de son visage émacié. Mais dans la paix de ce jour on se souvient encore des combats d'autrefois ; sur ces profils de médaille, sereins et beaux, les larmes, tel un acide, ont coulé et le burin de la souffrance a passé.

Les doigts entrelacés expriment le mutuel amour de ces âmes ; les regards, qui se rejoignent dans l'au-delà, leur commun amour pour Dieu. Ces mains et ces regards résument toute la vision d'Ostie. Or, la vision d'Ostie, c'est toute la vie de Monique et d'Augustin ramassée en un moment suprême, c'est le sommet vers lequel ils sont montés, la mère aidant le fils, et où il leur faut se séparer, Monique parce que sa tâche est finie, Augustin parce que sa tâche commence et que l'Église l'appelle. Tournant d'une vie, point culminant d'une autre vie qui n'a de sens que par la première. De ce pic on aperçoit les deux versants de la grande existence d'Augustin : en arrière, les ténèbres de Manès et de ses disciples, le scepticisme, l'orgueil, la chair ; en avant, un sol ferme, un pays d'ombres fraîches et d'éblouissantes clartés, d'amour et de recueillement et, serpentant entre ces riches panoramas de nature et de grâce, une route royale où le converti s'engage d'un pas décidé.

Nul ne conteste la profondeur et l'étendue de l'influence d'Augustin sur la pensée, philosophique et religieuse, de l'Occident ; ni la place centrale qu'occupe dans sa vie, sa conversion, dans son œuvre, les *Confessions* : ne va-t-on pas parfois jusqu'à se figurer qu'à son baptême, il cesse de vivre, qu'après son autobiographie, il n'a plus rien écrit qui vaille la peine d'être lu ? Il y a donc un intérêt primordial à étudier de très près l'expérience qui clôt la phase la plus importante de son évolution, de scruter attentivement les pages qui couronnent le récit des *Confessions*, la vision d'Ostie. En ce point unique de son œuvre et de sa vie se dessinent les traits principaux, calqués sur des

patrons anciens ou sortis d'un geste original et premier, qui marquèrent à jamais sa doctrine. Cet instant décisif, et si bref, est lourd de tout un passé, de tout un avenir. Si profondément individuelle par ses péripéties émouvantes, localisée dans l'espace et le temps, la conversion d'Augustin et l'extase en laquelle elle s'achève, ont valeur universelle et débordent les cadres de l'histoire pour prendre place dans ceux de la philosophie religieuse et de la métaphysique. On y voit des éléments psychologiques se transformer en lois générales. C'est le point de rencontre, pour un accord ou un conflit, de la race et de l'individu, de l'expérience mystique et de la construction systématique, de la philosophie et de l'histoire, du paganisme et du christianisme, de l'exemple qui entraîne et de l'écrit qui éclaire, de la tradition et de la raison, c'est le lieu géométrique de toutes les forces, du dedans et du dehors, qui agissent sur un milieu, sur une école, sur une personne.

Prétendre isoler chacun des fils qui composent cette toile, n'est-ce pas s'exposer, par un geste maladroit ou brutal, à la déchirer ? Et pourtant, ne fut-ce que pour apprécier la complexe richesse de cette synthèse, ne faut-il pas en tenter l'analyse ? Défaire un nœud, patiemment et prudemment, n'est-ce pas le moyen le plus efficace de se rendre compte du travail qu'il renferme en ses plis et replis ? Précisément parce que l'extase du néophyte est pleine de souvenirs et prodigue de promesses, il faut, pour la comprendre intimement, en découvrir les sources dans la vie du converti, en suivre les prolongements dans l'œuvre

de l'évêque. Dissocier les éléments constitutifs d'un tout vivant a sans doute quelque chose de sacrilège ; mais c'est un crime nécessaire, qui résulte de la limitation de notre esprit. On peut d'ailleurs remédier en partie aux résultats fâcheux de cette méthode en lui associant un autre procédé d'analyse, déficient lui aussi, mais moins inadéquat à son objet : après avoir pris de cette fuyante expérience qu'est la vision d'Ostie, une pose, longue et patiente, qui nous permet d'en inventorier tous les détails, il faut en prendre, sous divers aspects, une série d'instantanés. Le point de vue est ici le facteur principal : il peut être littéraire, psychologique, historique, doctrinal. Il doit être tel qu'il permette d'embrasser un aspect essentiel, primordial de la scène contemplée. Ces études successives devront tendre à la concision, pour rester en harmonie avec leur objet ; elles ne sauraient en égaler la densité, en épuiser la plénitude.



Augustin est revenu à la foi de son enfance par une marche lente et progressive. On en connaît assez les principales étapes pour qu'il soit inutile de les rappeler ici en détail. Longtemps, il avait été manichéen, adepte convaincu et fervent, mais troublé par des problèmes que les maîtres les plus fameux de la secte étaient impuissants à résoudre. A présent il est attiré vers le scepticisme de la Nouvelle Académie. Il a trente ans et enseigne la rhétorique à Milan. Là, comme il le raconte aux livres V et VI des *Confessions*, il a fait la connaissance d'Ambroise,

le grand évêque de la ville impériale. L'évêque en impose au rhéteur, mais se laisse difficilement approcher, tant il est surchargé de besogne. Monique, qui lui a recommandé son fils, travaille plus directement encore à la conversion d'Augustin. Elle exhorte celui-ci à se marier plutôt que de vivre comme il le fait depuis bientôt quinze ans.

Le livre VII marque une étape décisive. Un de ses amis lui met entre les mains « quelques livres de platoniciens ». Pour le jeune rhéteur désabusé, c'est un coup de foudre, une révélation à la fois et une libération. Il se sent transporté dans un monde nouveau pour lui, un monde intérieur, dont le soleil, pour parler comme Plotin, est Dieu même. On a eu raison d'appeler le premier « sommet » des *Confessions* l'élévation philosophique ou mystique qui suit cette lecture. Les événements désormais vont se précipiter. Le déclic est donné. L'amour naturel d'Augustin pour tout ce qui est beau et grand, l'attrait profond qui le mène sûrement vers Dieu, va l'entraîner jusqu'au cœur du christianisme. *Amor meus, pondus meum.*

Au livre VIII nous avons le récit de trois expériences religieuses concrètes ; le récit des deux premières, fait à Augustin par des amis, prépare et détermine sa propre conversion. Le saint vieillard Simplicianus auquel Augustin vient demander conseil et faire part de son enthousiasme pour les platoniciens, lui raconte comment le traducteur de leurs œuvres, Marius Victorinus, à l'apogée de sa carrière, a embrassé la foi de l'Évangile et de l'Église.

A quelque temps de là, c'est l'entrevue avec Ponticianus, un haut fonctionnaire de la cour. Celui-ci rendant visite

à Augustin et à Alypius, son ami, et découvrant sur une table de jeu un exemplaire des *Épîtres* de saint Paul, félicite ses hôtes et se met à leur parler d'Antoine, le moine égyptien dont le nom brillait du plus vif éclat parmi les chrétiens. Il leur raconte aussi comment, à Trèves, deux jeunes officiers de l'empereur, étant un jour en promenade, découvrirent dans la cabane de pieux cénobites une *Vie* d'Antoine et séduits par son exemple, se décidèrent à quitter le monde et à suivre la voie des conseils. Tandis qu'il entend ces choses, Augustin est bouleversé. Ponticianus parti, il se rend au jardin tout frémissant. Là, étendu sous un figuier et pleurant d'émotion, il perçoit le mystérieux *Tolle, lege*, qu'il prend pour une invite céleste. Il se lève, revient vers Alypius et ouvre au hasard le livre de l'Apôtre. Le texte de l'*Épître aux Romains* qu'il a sous les yeux prêche, en termes vigoureux, la chasteté. Augustin retrouve immédiatement la paix. La tempête est loin derrière lui. Il entre au port. Il court auprès de Monique lui dire ce qui vient d'arriver. Sur la joie de sa sainte mère, s'achève le livre huitième, le plus pathétique des *Confessions*.

Le livre IX nous montre le converti retiré à Cassiciacum et devisant avec quelques amis de choses philosophiques et autres. Les *Dialogues* qu'il rédige alors, sont écrits *tamquam in pausatione*. C'est un palier. Avant de monter jusqu'au troisième et dernier sommet de ses expériences religieuses, il s'arrête et reprend haleine. Ses ouvrages, dit-il, servent déjà le Christ — ce que bien des critiques ont nié — mais se ressentent encore de son orgueil de rhéteur (*Conf.*, IX, 7) et de métaphysicien, peut-on ajouter. Car il s'inspire

volontiers des néoplatoniciens, pour lesquels il ne cache pas son admiration. Chrétien autant que philosophe — car s'il lit les *Ennéades*, il récite aussi les *Psaumes* en priant — tel est Augustin à Cassiciacum. Mais chrétien de cœur, et non de fait. Le sceau du Christ n'a pas encore marqué son être, bien que déjà il se soit promis tout entier au service de l'Église. Il lui manque encore le *signaculum* du baptême. Il écrit donc à Ambroise pour lui faire part de ses désirs et de ses sentiments. Et le 24 avril de l'année 387, quelque six mois après la scène du jardin, il reçoit des mains de l'évêque de Milan le sacrement qui fait de lui, pour le temps et l'éternité, de corps et d'âme, un chrétien.

Il est des convertis, à l'âme aussi délicate et profonde qu'Augustin, — et l'on songe à John Henry Newman — dont le retour à l'Église, ardemment désiré peut-être et longtemps différé, ne s'accompagne d'aucune intense émotion nouvelle. Si Augustin avait été de ceux-là, la scène poignante du jardin eût été le sommet de l'histoire de son âme et c'est sur cette scène ou sur la paix baptismale que se fût le mieux achevé le récit des *Confessions*. Mais au sortir du désert, à l'entrée de la Terre promise — la comparaison est de lui — une suprême vision attendait le pèlerin de Dieu, lui découvrant et le terme ultime du voyage et les repos de la plaine qui s'étendait à ses pieds. Et Monique était encore là, l'assistant de sa maternelle dilection et de sa piété chrétienne (*Conf.*, IX, 8), lui ouvrant les yeux et lui montrant la route.



C'était à Ostie, peu de temps après son baptême. L'Italie, pour lui cadre providentiel d'action et plus encore de passion, l'avait vu se convertir. L'Afrique à présent paraissait le réclamer pour l'œuvre divine. Il se préparait donc à s'embarquer avec sa mère et quelques amis, quand un jour, étant seul avec elle, assis à l'embrasure d'une fenêtre, ils se mirent à causer doucement des choses du ciel. Dans une ample période, qu'on voudrait ne citer que dans le texte latin original, et qui constitue la première partie du récit de l'extase fameuse, Augustin décrit le cadre de la scène et précise le thème général de cette mystique conversation.

« A l'approche du jour, écrit-il, où sa mère allait sortir de cette vie — ce jour, vous le connaissiez; nous, nous l'ignorions — il arriva, par un dessein, je le crois, de vos voies cachées, que nous nous trouvâmes seuls, elle et moi, appuyés à une fenêtre d'où la vue s'étendait sur le jardin de la maison où nous habitions alors. C'était à Ostie, sur le Tibre; loin des bruits de la foule, après les fatigues d'un long voyage, nous y reprenions nos forces en vue de la traversée. Nous causions donc, seuls, avec une grande douceur; « oubliant le passé pour nous élancer vers l'avenir » nous cherchions ensemble à la lumière de la Vérité, qui est vous-même, quelle devait être la vie éternelle des Saints « que l'œil n'a pas vue, que l'oreille n'a pas entendue, et que le cœur de l'homme ne saurait comprendre ». Nous ouvrons avec

avidité les lèvres de notre âme aux courants célestes de votre Source — la source de Vie — pour en recueillir le peu que nous serions capables, et nous former ainsi quelque idée d'un si haut sujet » (traduction Labriolle).

Suivent deux longues périodes, d'un admirable mouvement, la première rapportant en style indirect la conversation qui précède l'extase, la deuxième en style direct, celle qui suivit. Mais il y a des correspondances marquées entre les deux périodes et continuité entre les deux moments de l'entretien.

On ne peut se dispenser de citer ces textes, d'ailleurs fort courts.

« Notre entretien, dit Augustin, nous avait amenés à cette conclusion, qu'auprès de la félicité d'une telle vie, les délectations de nos sens charnels, si grandes soient-elles, si vive que soit la lumière corporelle dont elles rayonnent, ne supportent ni la comparaison, ni une simple mention même, auprès des délices de cette vie-là. Et alors, nous élevant d'un élan plus ardent vers l'« Être lui-même », nous parcourûmes degré par degré toutes les choses corporelles, et le ciel même, d'où le soleil, la lune, les étoiles répandent sur la terre leur clarté. Et nous montions, méditant, célébrant, admirant vos œuvres au dedans de nous-mêmes ; et nous parvîmes jusqu'à nos âmes et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité, là où la vie est la Sagesse, principe de tout ce qui est, a été, sera sans qu'elle ait été faite elle-même, car elle est comme elle a toujours été, comme elle sera toujours. Ou

plutôt, en elle, point de passé, point d'avenir, l'être seulement, puisqu'elle est éternelle : or, avoir été, devoir être, ce n'est pas être éternel. Et tandis que nous parlions de cette Sagesse, que nous y aspirions, nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs. Et puis nous soupirâmes, et laissant là attachées ces « prémices de l'Esprit », nous redescendîmes à ce vain bruit de nos lèvres, là où la parole et commence et finit — combien différent de votre Verbe, Notre-Seigneur, qui subsiste toujours en soi-même sans jamais vieillir, et renouvelle pourtant toutes choses !

Nous disions donc : « Supposons un être en qui fasse silence le tumulte de la chair, et les images de la terre, de l'eau, de l'air, et aussi des cieux ; en qui l'âme elle-même se taise, et se dépasse en ne songeant plus à soi ; en qui se taisent pareillement les songes, les révélations par images, toute langue, tout signe, tout ce qui ne naît que pour disparaître ; oui, supposons le total silence de toutes ces choses (car, à qui les écoute, elles disent : « Ce n'est pas nous qui nous sommes faites nous-mêmes, mais bien celui qui demeure éternellement » ; qu'ayant dit cela, elles se taisent — puisqu'elles ont élevé leur oreille vers celui qui les a créées). Supposons qu'alors Celui-ci parle seul, non par elles, mais par lui-même ; que nous entendions sa parole non plus par la langue d'un être de chair, ni par la voix d'un ange, ni par le fracas de la nuée, ni par l'énigme d'une parabole, mais que ce soit lui-même, lui que nous aimons dans toutes ces choses, que nous entendions sans leur intermédiaire. De même qu'en ce moment nous avons essayé notre essor, et qu'en

un éclair de pensée nous avons atteint ¹ l'éternelle Sagesse immuable au-dessus de tout, supposons que ce contact se prolonge, que toutes les autres visions subalternes s'évanouissent, que celle-ci ravisse seule le voyant, l'absorbe, l'abîme en d'intimes félicités, en sorte que la vie éternelle ressemble à cette intuition fugitive pour laquelle nous avons soupiré..., ne serait-ce pas alors la réalisation de cette parole : « Entre dans la joie de ton Seigneur ? » Et quand cela arriverait-il ? N'est-ce pas « au jour où nous ressusciterons tous, mais sans être tous changés » ?

« Tel était notre entretien, continue Augustin dans la quatrième et dernière partie du récit de la vision d'Ostie, quoique avec un autre tour et d'autres mots. Et vous le savez, Seigneur, c'est le jour où nous causons de la sorte, où ce monde et ses plaisirs, dans cette conversation, se décolorent pour nous, que ma mère me dit : « Mon fils, quant à moi, il n'y a plus rien qui me plaise en cette vie. Qu'y ferais-je désormais ? Pourquoi y suis-je encore ? Je l'ignore. Mes espérances d'ici-bas sont épuisées. La seule chose qui me faisait souhaiter d'y rester quelque temps encore, c'était de te voir, avant de mourir, chrétien catholique. Dieu m'a donné cette joie avec surabondance, puisque pour le servir je te vois aller jusqu'au mépris des félicités terrestres. Que fais-je donc ici ? »

Elle ne devait pas rester bien longtemps sur cette terre qu'elle aspirait à quitter. Cinq ou six jours plus tard, elle se

1. Nous traduisons ainsi : « sicut nunc *extendimus* nos, et rapida cogitatione *attigimus* », deux parfaits.

couchait avec de la fièvre. Le neuvième jour de la maladie, après avoir demandé des prières pour sa délivrance, elle rendait son âme à Dieu. Elle était dans sa cinquante-sixième année, Augustin dans sa trente-troisième.

Avec la mort de Monique, avec la vision d'Ostie qui en est le prélude, prend fin le récit de la conversion d'Augustin, ce qu'il a appelé en langage biblique, sa sortie d'Égypte. On a voulu voir, et ce n'est pas sans raison, dans le dixième livre des *Confessions*, un morceau ajouté après coup, une sorte d'appendice qui ne fait pas corps avec le reste de l'ouvrage : il y décrit en effet son état d'âme à l'époque même où il rédige son autobiographie. Les trois derniers aussi, d'une lecture très attachante à qui sait les comprendre, sans être superflus, ne sont pas strictement nécessaires. Indubitablement, c'est à la mort de Monique que prend fin l'itinéraire tragique et mouvementé du converti. Un autre itinéraire commence. Ce n'est plus le passage de l'erreur à la vérité, du péché à la grâce, c'est un cheminement à l'intérieur d'une vérité déjà connue, c'est le développement d'un germe spirituel déjà déposé en son âme. Pour parler comme Augustin, ce n'est plus l'Exode, l'Exode laborieux et long, c'est l'entrée dans une terre bénie où coulent en abondance le miel et le lait. Ce n'est plus la prise de possession contestée par des rivaux, d'un riche héritage, la foi de sa mère et de l'Église, c'est l'inventaire, jamais achevé, de ce legs à la fois divin et humain.

Sans la vision d'Ostie, il manquerait quelque chose à ce patrimoine sacré. Sans elle, la conversion d'Augustin eût

été surtout un absolu détachement, alors que par elle, elle fut surtout un immense attachement. Dieu, certes, y « libère » Augustin, mais, par-dessus tout, il le « prend ». Mis en parallèle avec le retour de Newman, celui d'Augustin, apparaît plus riche de virtualités. Dans l'*Essai sur le développement*, qu'il publie l'année même qui suit son abjuration, Newman exprime de façon fort explicite, sinon définitive, les plus importantes de ses idées, celles qui sont proprement siennes et qui le rendront illustre. Au lendemain de sa conversion, Augustin n'a encore rédigé que les *Dialogues* de Cassiciacum ; ils caractérisent si peu son enseignement de chrétien qu'on a voulu les opposer — à tort sans doute — aux écrits de la seconde moitié de sa vie. C'est longtemps après son baptême qu'il écrira des chefs-d'œuvre religieux comme le *De Trinitate* et le *De civitate Dei*. Après 1844, Newman se cache presque ; au point que lorsqu'il publiera, vingt ans plus tard, son *Apologia pro vita sua*, ses *Confessions* à lui, Manning pourra dire de ce livre : « C'est une voix d'outre-tombe ». Après 386 au contraire, Augustin sort de l'ombre : il devient rapidement l'un des pasteurs les plus écoutés de l'Église d'Afrique et de l'Église universelle. Avec les années, son autorité ne fait que croître et elle ne connaîtra pas de déclin. De plus, la conversion de Newman est avant tout intellectuelle, celle d'Augustin est en majeure partie, employons encore ce mot, morale. En donnant son nom à l'Église Catholique, le théologien d'Oxford n'éprouva aucun enrichissement positif, aucune sensation inédite, dans sa vie spirituelle, mais seulement une grande paix dans la possession de la vérité ; et sa mystique, si mystique il y a, est douce

et solitaire. Le rhéteur de Milan, au jardin et plus tard à Ostie, est remué jusqu'au fond de l'âme ; il va de découverte en découverte et sa mystique, car mystique il y a, est contagieuse et passionnée. Ils se ressemblent cependant, Newman et Augustin, en ce que leur œuvre écrite n'est que la traduction d'une expérience vécue, et en ce que leur vie est présente tout entière en l'instant de leur conversion. Mais pour Newman, celle-ci est avant tout, mais non pas exclusivement, un point d'arrivée ; pour Augustin, le baptême, avec, à la vision d'Ostie, la prise de conscience de tout ce que le baptême efface, donne et promet, autant et plus qu'un point d'arrivée, est un point de départ.

CHAPITRE DEUXIÈME

AUX SOURCES

Dicebamus ergo : « si cui
sileat tumultus carnis... »

(*Conf.*, IX, 25.)

L'importance primordiale de la vision d'Ostie dans les *Confessions*, des *Confessions* dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin, de cette œuvre dans le développement de la doctrine de l'Église impose une étude attentive et serrée de cette expérience et des pages qui la relatent. Pour en faire saillir l'articulation psychologique, pour en dégager la signification doctrinale, pour en suivre l'influence dans l'œuvre de l'évêque et dans la pensée occidentale il est opportun de l'examiner d'abord en philologue et, puisque le philologue est une manière de naturaliste qui opère sur les textes, de disséquer impitoyablement le récit des *Confessions* et d'en repérer les sources littéraires. L'existence de ces sources n'est pas une fiction et pour les découvrir point n'est besoin de bâtonnet magique ; il suffit d'étudier tranquillement la configuration générale du terrain, de repérer les bons endroits, pour y creuser ensuite résolument jusqu'aux profondeurs voulues.

Il y a beau temps qu'on a signalé la parenté de la vision d'Ostie avec quelques lignes des *Ennéades* de Plotin. Mais quels ne sont pas les passages des œuvres d'Augustin dont on a prétendu retrouver les modèles néoplatoniciens ? Aussi, pour déceler les traités du philosophe égyptien dont s'inspirent les *Confessions* et, en particulier, l'extase du livre IX, faut-il des indices plus nombreux que ceux qu'on a coutume d'alléguer et une convergence plus parfaite de ces indices.

Si l'on n'a pas étudié jusqu'ici de façon technique la facture littéraire de ce morceau, c'est que les instruments de précision faisaient défaut. On savait sans doute que les « livres des platoniciens » avaient stimulé Augustin, mais on en remarquait, disait-on, plus nettement l'influence dans les *Dialogues* que dans les *Confessions*. On hésitait surtout sur le nom de ces platoniciens. Était-ce Platon lui-même que désignait cette anonyme expression, ou Plotin, d'après une opinion assez répandue, ou seulement Porphyre, son disciple ? Les recherches, pour être insuffisamment orientées, ne donnaient que des résultats incertains, vagues et contestables. Faute d'un fil conducteur, la critique allait à l'aventure.

Un retour aux documents les plus clairs de la tradition, aux témoignages explicites d'Augustin, un peu aussi le hasard, ont permis d'éclairer cette situation confuse et sans issue.

Dans le traité *De la vie heureuse*, qu'il rédigeait à Cassiciacum quelques mois à peine après sa conversion — et cette date nous est une garantie — Augustin nous

apprend qu'elle eut son origine, apparente du moins, dans « un tout petit nombre de livres de Plotin ». Voilà donc identifiés les « ouvrages platoniciens » dont nous parlent les *Confessions* et voilà aussi qui nous dispense d'arrêter de longues listes de traités qu'aurait pu lire Augustin à Milan. Il est beaucoup plus intéressant de savoir ceux qu'il lut alors effectivement. Et on le peut. Parmi ces *paucissimi libri* figurait très probablement celui *Sur les trois hypostases principales* (*Enn.*, V, 1) et certainement celui *Sur le beau*¹ (*Enn.*, I, 6.) De ce dernier en effet le *De civitate Dei* contient deux citations littérales. Or, à deux reprises dans les *Confessions* au livre VII tout d'abord, introduit par une formule qui annonce formellement un emprunt, puis au livre VIII, dans le récit de la scène du jardin, Augustin cite ou paraphrase la même page finale du traité *Sur le beau*. Ce traité est donc de ceux qu'il lut à Milan. Rien d'étonnant à ce qu'il l'ait dévoré avec avidité, puisqu'il avait lui-même écrit, quelques années auparavant, dans la fièvre de l'enthousiasme, un essai sur le même sujet. Plotin avait donc su s'insinuer dans l'esprit du jeune rhéteur et le mener jusqu'à une conception toute spirituelle de la beauté et de la divinité.

* * *

Une fois découvert, grâce à ces recoupements précis, l'endroit exact des *Ennéades* dont s'inspire Augustin en tel ou tel passage de ses œuvres, on peut étudier de confiance

1. Voir *Plotin et l'Occident*, chapitre iv.

ses procédés d'adaptation et le caractère de son originalité. L'étude des sources se fait ainsi non plus en vue de la reconstitution hypothétique d'une œuvre perdue, mais pour mieux comprendre, par similitude ou contraste, une œuvre existante. Les *Ennéades*, parmi toutes les œuvres de philosophie grecque lues par Augustin, sans doute la seule qui soit parvenue en entier jusqu'à nous, servant ainsi à l'étude des *Confessions* et de la *Cité de Dieu*, on assiste, en quelque sorte, à la genèse de ces ouvrages, on y mesure et l'étendue des emprunts et la part qui revient en propre à l'auteur. C'est ainsi que les deux passages « plotiniens » des *Confessions* se signalent, quant aux schèmes mentaux, quant au mouvement général des idées, par une extrême fidélité, conjuguée cependant avec une très grande et parfaite liberté dans les détails, dans la présentation littéraire, et avec des désaccords très nets sur certaines conceptions fondamentales de la vie. D'un mot, pour reprendre une heureuse distinction, si, de part et d'autre, le vocabulaire et la mentalité sont les mêmes — et le vocabulaire ne l'est pas toujours — l'esprit diffère du tout au tout.

Avec le traité *Sur le beau*, Augustin lut probablement aussi, disions-nous, le traité *Sur les trois hypostases principales*. C'est là sans doute qu'il trouva les éléments de son parallèle entre le *Logos* plotinien et le *Verbe* du *Prologue* johannique, parallèle fameux qui ouvre la dernière et décisive phase du récit de sa conversion.

La lecture de ces deux traités, on l'a montré ailleurs, suffit à expliquer le rôle des *Ennéades* dans les expériences religieuses d'Augustin à Milan et rend adéquatement

compte de tout le substrat plotinien des livres VII et VIII des *Confessions*. Or, et ceci est capital, c'est aux deux mêmes traités, au second surtout, que nous ramène la vision d'Ostie au livre IX.

Dans l'introduction de ce traité, le premier de la cinquième *Ennéade*, Plotin énonce ce principe que l'âme doit s'élever, de degré en degré, jusqu'à l'être suprême, puis en fait l'application et poursuit : « Que l'âme examine donc la grande âme universelle, elle qui est une autre âme, mais non pas une petite âme, si elle s'est rendue digne de cet examen en s'affranchissant de ce qui trompe et séduit les autres, grâce à son attitude sereine. Supposons le même repos dans le corps qui l'entoure et que son agitation s'apaise et même que tout ce qui l'environne soit en repos, la terre, la mer, l'air et le ciel même, supérieur aux autres éléments » (*Enn.*, V, 1, 2). L'élégante traduction de M. Bréhier ne permet peut-être pas de saisir l'étroite parenté de ce texte avec celui d'Augustin. Pour décrire l'état que le traducteur rend successivement par « sérénité », « repos », « apaisement », le grec des *Ennéades* n'a qu'un seul mot : « repos ». De même dans le latin des *Confessions*, un seul mot repris avec art et faisant refrain. Les *sileant sileant... sileant... scandent* les strophes d'Augustin comme les *ἡσυχῶν... ἡσυχῶν... ἡσυχῶς* les phrases de Plotin.

Avec les « quatre éléments », la terre, l'eau, l'air et le feu, le feu qui, selon la physique d'Aristote a son lieu naturel en la voûte céleste, ces textes mentionnent aussi « le tumulte du corps », comme dit Plotin, « le tumulte de la chair », comme écrit avec plus de couleur Augustin. Celui-ci en

outre a déplacé ce qui est relatif à l'âme. Ainsi la gradation est rigoureusement ascendante : le corps de l'homme, les éléments qui l'entourent, puis l'âme avec toutes ses puissances. Puissances de rêve, dit Augustin, et révélations imaginaires, au-dessus desquelles il faut s'élever ; mirages trompeurs et séductions magiques, auxquels il faut s'arracher, disait Plotin en un langage similaire, mais non identique.

C'est qu'Augustin, écrivain d'un art consommé et rhéteur jusqu'au bout des ongles, a regroupé en une savante et majestueuse période les idées et les expressions que lui offrait le texte moins élaboré de Plotin. Au lieu de reprendre trois fois, comme Plotin, le mot *ἡσυχος*, « tranquille », il le répète jusqu'à cinq et six fois et, par une trouvaille, lui fait correspondre le mot « silence », qui décrit l'attention de l'auditeur. Mais ceci aussi lui fut peut-être suggéré par la lecture de la fin du même traité des *Ennéades* : « Il est donc nécessaire, y lisait-il, pour que nous percevions des objets présents, de tourner nos perceptions vers l'intérieur de nous-mêmes et d'y maintenir notre attention. De même qu'un homme, dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre, s'écarte des autres sons et prête l'oreille à celui qu'il estime le meilleur, lorsque ce son arrive jusqu'à lui, de même il nous faut laisser ici tous les bruits sensibles, à moins de nécessité, et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut » (*Enn.*, V, 1, 12). Ces voix d'en haut, c'est, pour Augustin, la divine parole éternelle, le Verbe ; ces « autres sons » qu'il faut écarter, Augustin les énumère : langue

d'un être de chair, voix d'ange, fracas de nuées, énigme de parabole. A l'âme qui les écoute, ces choses disent : « Celui-là nous a faites qui demeure éternellement ». Traduction en langage biblique et imagé d'une pensée rappelée dans le traité *Sur les hypostases* et exprimée d'une manière plus philosophique dans le traité *Sur le beau* : « Il faut abandonner, dans cette montée, dit Plotin, tout ce qui est étranger à Dieu, le voir seul à seul dans son isolement, dans sa simplicité et sa pureté, l'être dont qui tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être. Si on le voit, cet être, quel amour et quels désirs ressentira-t-on, en voulant s'unir à lui — prenons garde à ces expressions dont nous trouverons des réminiscences chez Augustin. Quel étonnement accompagné de quel plaisir ! Car celui qui ne l'a pas encore vu peut tendre vers lui comme vers un bien ; mais à celui qui l'a vu il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'être rempli d'effroi et de plaisir, d'être en une stupeur bienfaisante, de l'aimer d'un véritable amour avec des désirs ardents, de se moquer des autres amours et de mépriser les prétendues beautés d'auparavant. Que croyons-nous qu'ils éprouveraient, s'ils voyaient le beau dans toute sa pureté, non pas celui qui est chargé de chair et de corps, mais celui qui, pour être tout à fait pur est *au-dessus* de la terre et du ciel ? Toutes les autres beautés sont acquises, mélangées et non pas primitives ; et elles viennent de lui. Si donc on le voyait, lui qui fournit la beauté à toutes choses, mais qui la donne *en restant en lui-même* et qui ne reçoit rien en lui, *si on restait dans cette contemplation en*

jouissant de lui, quelle beauté manquerait encore ? Car c'est lui, la véritable et première beauté, qui embellit ses propres amants et les rend dignes d'être aimés » (*Enn.*, I, 6, 7).

Ces lignes, dont on a montré ailleurs l'influence sur la formulation de l'extase de Milan, étaient encore présentes à la pensée du néophyte tandis qu'avec Monique il dissertait à Ostie sur le bonheur du ciel. « De même, disait-il, faisant allusion, comme Plotin, à une expérience mystique, de même qu'en ce moment nous avons essayé notre essor, et qu'en un éclair de pensée — ce trait aussi est plotinien — nous avons atteint l'éternelle Sagesse *immuable au-dessus de tout*, supposons que ce contact *se prolonge*, que toutes les visions subalternes s'évanouissent, que celle-ci ravisse seul le voyant — entend-on l'écho de Plotin — l'absorbe et l'abîme en d'intimes félicités, en sorte que la vie éternelle ressemble à cette intuition fugitive, pour laquelle nous avons soupiré... » et la phrase s'achève sur des citations de l'Écriture. Immuabilité de Dieu, transcendance et plénitude de la Beauté divine, principe de toute beauté, contact qu'on voudrait prolonger, ravissement, plaisir et effroi dans ce contact, tous ces thèmes des *Confessions* sont là, aux mêmes endroits des deux mêmes petits traités des *Ennéades*.

* * *

L'on peut retracer pareillement jusqu'à ces sources jumelles, les traités I, 6 et V, 1 de Plotin, la plupart des idées de la période en style indirect qui précède celle dont on vient de faire l'analyse.

« Après avoir admiré, disait Plotin, le monde sensible pour sa grandeur, sa beauté, l'ordre de son mouvement éternel, les dieux qui sont en lui, dieux visibles et invisibles — Augustin détaille ici et parle du « soleil, de la lune et des étoiles » — que l'on monte jusqu'à son modèle et jusqu'à un modèle plus *vrai*, que l'on voie là-bas tous les intelligibles qui ont en ce modèle d'éternité, la connaissance interne d'eux-mêmes et la vie ; que l'on voie la pure Intelligence qui est leur chef, et la prodigieuse *Sagesse et la Vie*, la véritable vie sous le règne de Cronos, du Dieu qui est *satiété* et intelligence ». Et c'est peut-être en songeant à cette phrase qu'Augustin écrivait : « Et nous parvînmes jusqu'à nos intelligences — *mentes* pour *νοῦς* — et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous *rassasiez* éternellement Israël de l'aliment de vérité, là où *la Vie est Sagesse...* »

Et non seulement ce sont les mêmes idées, les mêmes associations d'idées, voire les mêmes images, qui reviennent mais elles se suivent dans le même ordre. Car Augustin continue : « ...là où la *Vie est Sagesse*, principe de tout ce qui est, a été, sera, sans qu'elle ait été faite elle-même, car elle *est* comme elle a toujours été, comme elle sera toujours ; ou plutôt, en elle, point de passé, point d'avenir, l'être seulement, puisqu'elle est éternelle ; or, avoir été, devoir être, ce n'est pas être éternel » ... comme Plotin continuait : « L'Intelligence est toutes choses ; elle a en elle toutes choses, immobiles et dans l'identité, elle *est seulement* et ce mot *elle est* lui convient toujours ; à nul moment, elle n'est à venir, car, même à ce moment, *elle est* ; jamais

non plus elle n'est dans le passé, car, en cette région, rien ne passe, tous les êtres y sont éternellement présents ». Et Plotin avait dit aussi que dans l'âme il en va tout autrement, que le temps, faible imitation de l'éternité, lui fait laisser telle chose pour s'occuper de telle autre, que les représentations y succèdent aux représentations et qu'elle ne saisit jamais qu'une partie de la réalité. Sur cette pensée aussi s'achèvera la période d'Augustin : « Et nous redescendîmes, dit-il, à ce vain bruit de nos lèvres, là où la parole et commence et finit, combien différent de votre Verbe, Notre-Seigneur, qui subsiste toujours en soi-même sans jamais vieillir, et renouvelle pourtant toutes choses. »

Ainsi les deux relations complémentaires de l'entretien qu'eurent à Ostie Monique et Augustin présentent des affinités étroites et nombreuses avec deux des plus célèbres traités de Plotin. Célèbres, ils le sont en effet. Le traité *Sur le beau*, les modernes l'affectionnent, ils le commentent, le traduisent à plaisir ¹. L'essai *Sur les trois hypostases*, auquel ils s'intéressent aussi, touche peut-être davantage les anciens et notamment les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques, Eusèbe, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret ².

1. Au début du XIX^e siècle, le plus grand éditeur de Plotin, F. Creuzer publia à part, avec commentaires le *Περὶ τοῦ καλοῦ*. Au début du XX^e siècle, le plus grand traducteur des *Ennéades*, Stephen MacKenna, préludait à son chef-d'œuvre par une plaquette, *Plotinus, On the Beautiful*.

2. Voir *Les États du texte de Plotin*, pp. 125-140 et pp. 159-196.

Que ces deux traités soient vraiment les sources littéraires de la vision d'Ostie, on pourrait, à la rigueur, le contester, si l'on devait s'en tenir à la seule analyse comparative des passages mis en question. On pourrait contester la similitude de chacune des traductions ou transpositions d'Augustin avec l'original présumé et partant, la dépendance des *Confessions* par rapport aux *Ennéades*. Mais les choses se présentent tout autrement. Cette dépendance est prouvée par ailleurs. Augustin lui-même nous a prévenu *et* qu'il a lu quelques ouvrages de Plotin *et* qu'il les utilise dans une au moins de ses élévations, celle qu'on peut appeler, pour faire court, la contemplation de Milan.

Bien plus, nous connaissons avec certitude le titre de l'un de ces ouvrages, le *De pulchro* et, sans prendre en considération la vision d'Ostie, tout suggérerait que le traité *Sur les trois hypostases* figurait aussi parmi eux et avait servi, de près ou de loin, à la rédaction des *Confessions*. Or voici que toute une phrase de ce dernier traité a passé, presque telle quelle, dans le récit de la vision d'Ostie et que chacune des idées qui fait la trame de ce récit, trouve également son expression dans le traité de Plotin.

Le *De civitate Dei* en cite, mot pour mot, le titre et c'est le seul qui ait cet honneur (*Civ.*, X, xxiii). Le même ouvrage contient une citation textuelle d'une phrase de Plotin que l'évêque applique, comme dans la vision d'Ostie, à la « vie éternelle ». Or, cette phrase est tirée du *De pulchro* qui sert de canevas, c'est chose prouvée, à la contemplation de Milan. Plus on étudie les textes, plus les indices se font précis et nombreux.

En comparant avec les traités des *Ennéades* qui en seraient les modèles, respectivement les descriptions mystiques du livre VII et du livre IX des *Confessions*, la première étant donnée explicitement comme néoplatonicienne, et implicitement comme plotinienne, on s'aperçoit non seulement que ces modèles sont de part et d'autre les deux mêmes traités mais qu'Augustin s'en sert de la même manière, à la fois libre et fidèle.

Puisque la relation en style direct de la vision d'Ostie commence par une phrase qui est calquée sur une phrase du *De pulchro* et qu'elle finit par une réminiscence nette du traité *Sur les trois hypostases*, la même réminiscence qu'on retrouve avec une référence exacte dans la *Cité de Dieu*, on peut être sûr, d'avoir retrouvé, dans ces deux célèbres essais de Plotin, les sources, mais littéraires seulement, de la vision d'Ostie.

Et ce fait d'ordre philologique pose un problème d'ordre psychologique.

CHAPITRE TROISIÈME

LA PENSÉE

Qui bibit ex aqua hac
sitiet iterum.

(Jo., 4, 13.)

Profonde et variée est la signification psychologique de la vision d'Ostie. On y distingue sans peine trois grandes lignes de forces : dans l'enseignement des *Ennéades*, le dynamisme de la philosophie et des exigences éternelles et absolues de la pensée ; dans l'influence des Écritures, le dynamisme de la foi de l'Église avec le sens de l'événement, de l'histoire et de la tradition ; dans la présence d'une mère auprès de son fils, le dynamisme concret de la vie chrétienne, réalisée et souverainement vécue dans une âme de choix.

Entre ces forces d'ailleurs, bien avant qu'elles n'aient agi sur Augustin il y avait des échanges constants. La vie chrétienne se nourrit des Écritures, et dira-t-on que celles-ci ne doivent rien à la philosophie grecque ? Les *Ennéades* à leur tour, écrites à Rome, centre de la chrétienté, en ont respiré l'atmosphère et en ont gardé je ne sais quel parfum mystique. Mais sans être simples ni claires, ces forces sont

distinctes. On peut donc les voir à l'œuvre une à une, étudier leurs conjonctions et leurs oppositions, suivre leur cheminement progressif dans l'âme du converti et analyser le produit de leurs virtualités.

A les considérer au terme de leur effort, on se rendra mieux compte de la loi intérieure qui les régit. En voyant ce qu'Augustin est devenu, on peut mieux observer ce qu'il était en train de devenir. Quoiqu'il en soit du monde matériel et extérieur, les âmes ont, en leur tréfonds, une finalité interne. Dans leur croissance, elles obéissent à des normes qui se manifestent le moins obscurément peut-être au stade final de leur évolution.

Est-ce à dire que dans la vision d'Ostie ces divers éléments s'additionnent simplement, que ces faisceaux d'énergies se juxtaposent sans plus ? Nullement. Quelle synthèse fut jamais réductible à la somme algébrique de ses éléments ? La vie même est autre chose et mieux qu'une immense réaction chimique.

La vision d'Ostie prend un sens, une direction, qui n'est identiquement le sens ni la direction d'aucune de ses composantes. La force résultante est une force nouvelle, originale et, d'une certaine façon, unique.

La magnétique personnalité d'Augustin, la profondeur de ses aspirations proprement religieuses l'ont marqué pour être un des prototypes les plus parfaits du converti et, plus généralement, du chrétien. La richesse et la plénitude de ses expériences sont telles que les âmes de tous les temps et de tous les pays ont retrouvé ce qu'elles avaient de meilleur et de plus beau dans ses descriptions marquées pourtant au

coin d'une si puissante individualité. Les *Confessions*, histoire d'une âme en route vers Dieu, ont sensiblement la même signification psychologique et la même portée doctrinale que la *Cité de Dieu*, épopée de toute la race en marche vers son auteur.

* * *

La part des éléments plotiniens dans la vision d'Ostie est donc considérable, d'aucuns diraient volontiers envahissante. L'étude des sources littéraires a montré, en effet, combien intimement Augustin s'est pénétré non pas de telle ou telle idée de Plotin, mais de sa tournure d'esprit. Il ne revêt pas seulement ses conceptions des mêmes images et des mêmes mots mais il leur prête, pour ainsi dire, les mêmes gestes. Le fait mérite qu'on s'y arrête.

Qu'immédiatement après avoir lu les *Ennéades*, il ait recouru à leur vocabulaire, qu'il se soit inspiré de leur style, pour rendre les sentiments et les mouvements intérieurs qu'elles avaient provoqué en lui, il n'y a là rien que de très naturel. On ne s'attendait pas à autre chose. Que la contemplation de Milan, qui décrit l'impression produite en l'âme d'Augustin par la lecture des « livres platoniciens », soit donc bâtie sur un type plotinien et se développe suivant des lignes philosophiques qui calquent celles du traité *Sur le beau*, cela ne surprend ni ne choque. Qu'Augustin n'ait pas déguisé ses sentiments véritables, qu'il n'ait pas cherché à diminuer l'importance de ses maîtres payens, mais qu'il se soit au contraire explicitement réclamé d'eux, c'est une

preuve de la perspicacité de son regard et de la sincérité de ses aveux.

Mais à la lecture des *Ennéades* succède la méditation des *Écritures*. A Plotin se substituent saint Paul et les prophètes et les psalmistes. La dialectique fait place à la prière. Le converti se prépare, dans la solitude de Cassiciacum, à « donner son nom » à l'Église. On s'attend donc à ce que les sentiments, les préoccupations doctrinales, les idées du baptisé ne soient plus tout à fait les mêmes que ceux du catéchumène, à ce que la vision d'Ostie ne soit pas une simple réplique de la méditation de Milan. Effectivement Augustin ne présente pas la vision d'Ostie comme une extase qui aurait son point de départ dans une lecture philosophique, mais bien comme une anticipation surnaturelle de la « vie éternelle », telle que la révèlent à l'âme chrétienne de Monique les *Écritures* et la tradition de l'Église. De même que dans la *Divine Comédie*, saint Bernard puis Béatrice viennent remplacer Virgile auprès de Dante, ainsi, dans son itinéraire spirituel, Augustin prend ici pour guide, non plus un « néoplatonicien gonflé d'un orgueil monstrueux », mais Monique, sa douce mère, la servante de Dieu, si pieuse et si bonne.

Et pourtant, cette élévation mystique se fait suivant un rythme qui est le rythme même des *Ennéades*. Faut-il y revenir ? Ce mépris ou plutôt ce total oubli du monde sensible, cet élan vers l'au-delà de l'esprit, ce repos dans le monde intelligible où tout est vérité, éternité et satiété, la brièveté même de ce moment d'union et enfin le retour, désenchanté, jusqu'au règne inférieur des sens et de la parole humaine, autant de traits, de sentiments, d'attitudes que

Plotin n'aurait pas désavoués. Puis, dans l'entretien rapporté en discours direct, fidèlement, on peut le croire, ces expressions frappantes qui décrivent le silence de toutes choses et de l'âme, le dépouillement sans restriction, la joie, le ravissement que procure le contact avec l'Absolu. Ce procédé littéraire aussi qui consiste à faire parler les choses à l'âme, ne rappelle-t-il pas les deux grandes prosopopées que l'on trouve dans les *Ennéades*, l'une « du temps » (*Enn.*, III, 7, 11), l'autre « de la nature » (*Enn.*, III, 8, 4), qui toutes deux, comme chez Augustin, personnifient la créature ? Bref, les passages les plus saillants des traités *Sur le beau* et *Sur les hypostases*, ceux qui, une fois lus ou entendus, s'impriment à jamais dans la mémoire, et dont Augustin de fait se souviendra des années et des années plus tard, tous ces passages transparaissent, pour ainsi dire, à travers le récit des *Confessions*. Et pourtant, l'auteur ne fait ici aucune citation anonyme, il ne rapporte pas à d'autres qu'à lui-même ou à sa mère la paternité des pensées et des paroles qu'ils échangèrent alors. Ce silence n'est-il pas révélateur ? Dans la conscience claire d'Augustin, la vision d'Ostie fait figure d'expérience spécifiquement religieuse et chrétienne. Que l'on considère une édition critique des *Confessions*, où un appareil spécial signale les allusions aux livres saints, et l'on sera surpris de l'abondance des références scripturaires ; pour ces deux pages, il n'y en a pas moins d'une dizaine.

Qu'à l'époque où il rédigeait l'histoire de sa vie, Augustin ait traduit en termes bibliques des concepts philosophiques — et nous verrons pourquoi et comment — il est incontes-

table que la conversation qu'il eût avec sa mère au printemps de l'année 387 est plotinienne de mentalité. Parce que nous possédons un tout « ennéadique », dont la formation a pu être étudiée de près, on peut constater que toutes ces conceptions, recouvertes aujourd'hui de sédiments judaïques ou chrétiens, sont originaires de deux traités qui bouleversèrent la vie d'Augustin quelques mois avant sa conversion. Non seulement quelques unes des idées les plus caractéristiques sont plotiniennes — cette dialectique ascensionnelle par exemple, si poussée là et ailleurs dans les *Confessions* qu'elle témoigne de l'influence des *Ennéades*, cette mystique dépouillée dont on ne trouve l'accent puissamment négatif ni dans les Évangiles, ni dans saint Paul, ni dans saint Jean — mais le lien qui unit ces idées entre elles et l'élan qui les traverse sont également plotiniens.

Tout comme l'expérience, le récit qui la raconte, rédigé quelque dix ou douze ans après les événements, est néoplatonicien, incontestablement, comme au premier jour. S'il ne l'a pas annoncé comme tel, Augustin n'a rien fait pour en masquer le caractère. Il lui eût été si facile de supprimer de cette élévation tout souvenir des *Ennéades* ! L'on dira que ce déguisement, bien réel, fut efficace, puisque l'on a eu de la peine à retrouver les sources de nombreux passages de son œuvre. Il faut avouer plutôt que l'on a manqué de clairvoyance. Tout en signalant, de-ci de-là, de courtes réminiscences des *Ennéades*, on les traitait comme des « blocs erratiques » et l'on s'entendait assez généralement sur le caractère non-plotinien des *Confessions* : Augustin s'y donnait trop nettement comme le disciple du Christ,

qualité que l'on croyait incompatible avec celle de disciple de Plotin. Le désaccord entre les critiques portait sur les premières œuvres du converti. Mais ils étaient mal préparés à reconnaître le plotinisme des *Confessions*. Les uns se souciaient surtout de minimiser le rôle des platoniciens dans la conversion d'Augustin et de diminuer leur importance dans la constitution de sa philosophie et de sa théologie. Les autres se plaisaient à opposer violemment les premiers *Dialogues*, qu'ils déclaraient l'œuvre d'un philosophe, aux *Confessions*, où ils dénonçaient un écrit apologétique et partant, d'une valeur douteuse. On voyait là des ouvrages sincères et véridiques et strictement plotiniens d'inspiration, ici une autobiographie romancée, arrangée pour les besoins de l'édification et l'on en était venu à fermer les yeux sur le caractère plotinien de certaines pages des *Confessions*. A présent, il faut bien reconnaître que les *Confessions* sont non moins plotiniennes que les *Dialogues*.



Un chrétien, se laissant aller à ses premières impressions, pourrait trouver « dommage » qu'une aussi belle page que le récit de la vision d'Ostie soit directement inspirée des *Ennéades*. Faute d'une conception suffisamment large et profonde de la religion, il pourrait regretter qu'une expérience qu'il avait le droit de regarder comme une manifestation supérieure et unique de la vie diffuse dans le grand corps auquel il appartient, n'apparaisse pas intégralement, et jusque dans ses moindres parties, chrétienne et transcendante.

Regrets qu'Augustin n'aurait certes pas partagés. Il se serait complu, lui, à célébrer la beauté et l'harmonie, la hauteur de la raison humaine et de ses constructions métaphysiques ; lui qui affirmait que les platoniciens n'avaient à changer pour devenir chrétiens, que « quelques-unes de leurs expressions et de leurs opinions ». Il aurait reconnu de bonne grâce tout ce qu'il devait à Plotin dans le récit de la vision d'Ostie, voire dans la genèse même de cette vision. Il se serait appliqué à lui-même, comme il le fit en une circonstance analogue, l'épisode symbolique et prophétique de l'Exode. Dieu ne donna-t-il pas aux Israélites l'ordre d'emporter avec eux les « dépouilles d'Égypte » ? Augustin avait trop nettement conscience de l'originalité singulière du dogme chrétien pour redouter qu'il fît figure de parent pauvre à côté d'un enseignement philosophique, si élevé soit-il. Il savait trop bien l'énorme scandale que causerait « aux gentils », aux platoniciens, l'annonce d'un Dieu Incarné, pour craindre de se voir, en ce point essentiel, accusé de plagiat. Dans cette harmonie native entre le système spiritualiste de Plotin et la doctrine johannique sur la divinité du Verbe, entre la tension métaphysique de tout le multiple vers l'Un et l'aspiration de l'âme chrétienne à la vision faciale, il entrevoyait une preuve et comme un signe sensible de l'universalité, de la catholicité native du christianisme, de son pouvoir et de son devoir d'adaptation.

Si le message de l'Église est transcendant, les mots qu'elle emploie pour le transmettre ne le sont pas. Augustin lui-même a rappelé l'exemple de saint Paul, prêchant devant l'Aréopage le Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient

dressé un autel et leur citant, sur la filiation surnaturelle des hommes, la parole d'un de leurs poètes. Et il a mis ce fait en relation expresse avec sa propre position par rapport à la philosophie païenne. Lorsqu'il adopte le platonisme comme moyen d'expression et même, nous le verrons, lorsqu'il le considère avec respect et sympathie comme un témoin de la divinité du Verbe, il reste fidèle à la tradition de l'Église, à cette tradition qui fait qu'au treizième siècle saint Thomas repense le dogme en termes péripatéticiens, et qu'au vingtième ce soit un devoir pour le théologien catholique de le rendre accessible à la pensée moderne et d'y élever ainsi, comme naguère, aussi bien l'*intellegentsia* que les masses populaires.

Mais le néoplatonisme n'aurait-il été, pour le visionnaire d'Ostie, qu'un moyen d'expression, qu'un vêtement superficiel dont il eût pu se dépouiller sans s'appauvrir, comme on jette de vieilles hardes pour s'habiller de neuf, ou même, comme ces ornements rituels dont on se couvre pour une cérémonie sacrée et qu'on quitte ensuite, sans cesser tout à fait d'être soi-même ? On a peine à le croire.

Augustin n'a jamais renié les convictions fermes qu'il devait aux platoniciens pas plus qu'il n'a accepté les yeux fermés leur conception de la vie. Si, sur le tard, dans ses *Rétractations*, il s'est reproché d'avoir trop loué, « ces hommes impies », c'est après s'être assimilé leurs doctrines au point de ne plus pouvoir les distinguer des siennes propres, c'est à un âge où les erreurs le choquaient davantage que les vérités ne le charmaient, ces vérités naturelles surtout apprises d'eux naguère et depuis longtemps dépassées. Les

interprètes modernes montrent parfois trop de zèle et lui font tort quand ils prétendent que le néoplatonisme, en son esprit, s'est lentement décomposé, pour faire place, par une sorte de génération spontanée ou de miracle, à je ne sais quelle philosophie chrétienne divinement inspirée. On peut établir que c'est tout le contraire. Le platonisme, pénétrant de plus en plus profondément dans son âme a fini par s'y enraciner solidement et, intégré par lui dans la *philosophia perennis*, il entre, pour jamais, dans le patrimoine de la pensée humaine. Si la doctrine des *Évangiles* a reçu des *Ennéades*, sur lesquelles Augustin l'a greffée, une sève abondante, en revanche ce dernier rameau de la philosophie grecque, tout près de périr et déjà sauvageon, doit à l'arbre franc du christianisme d'avoir été sauvé, sinon de l'oubli, au moins de la mort.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RÉVÉLATION

Qui autem biberit ex
aqua quam ego dabo ei,
non sitiet in æternum.

(*Jo.*, 4, 14.)

La fusion du néoplatonisme et du christianisme se fait déjà très intime dès la vision d'Ostie et elle apparaît plus radicale et plus vive aux endroits où on la croirait plus lente ou moins complète. Les textes bibliques, qu'on jugerait réfractaires, s'y liquéfient presque, quelques-uns du moins, entre les doigts d'Augustin et deviennent malléables au point de servir à exprimer autre chose que ce que voulait l'écrivain sacré.

Mais quelle est tout d'abord l'authenticité de ces expressions scripturaires ? Ont-elles toutes été prononcées lors de l'entretien de la mère et du fils ? On a de sérieuses raisons d'en douter. Lorsqu'il écrit : « nous disions ces choses, mais non pas de cette manière ni avec ces mots », Augustin ne nous met-il pas en garde contre trop de naïve confiance ? Mais pourquoi, rétorquera-t-on, pourquoi appliquer cette restriction au langage biblique plutôt qu'au cadre plotinien

de la vision d'Ostie ? Parce que ce cadre, on l'a vu, soutient tout le récit. Au livre VII, alors qu'il imite cependant de très près les *Ennéades* et qu'il le dit, il fait précéder son développement d'une restriction identique. Or, ici, sa fidélité à ses sources est pareille et cette source est toujours la même. On peut donc être assuré du fonds plotinien de la vision d'Ostie autant qu'on l'est de la contemplation de Milan. Mais on y constate un phénomène nouveau, au moins au degré aigu qu'il présente ici.

Sans doute, dans toutes les *Confessions* les allusions scripturaires abondent. Augustin, nourri de l'Écriture, lui emprunte naturellement son langage. C'est une première raison de ne pas s'étonner s'il traduit en termes bibliques des idées ou des expériences, voire toute une conversation, qui avaient originairement une teinte plus profane, plus intellectuelle, moins sentimentale et moins religieuse. Toujours est-il que dans les considérations qui suivent, aux chapitres x et xii du livre VII, l'extase de Milan et qui développent une théorie du mal en étroite dépendance de celle des *Ennéades*, le vocabulaire et la mentalité sont exclusivement philosophiques. Dans la vision d'Ostie, si la mentalité est encore plotinienne, le langage qui l'exprime est fréquemment scripturaire.

Quelques exemples feront saisir la manière d'Augustin et le juste étonnement qu'elle provoque. Dans la prosopopée des créatures, vraisemblablement plotinienne, le *non ipsa nos fecimus* des psaumes paraît simplement traduire — si nous ne nous trompons — la dépendance foncière des choses par rapport à l'Absolu, telle que Plotin la marque

à l'endroit dont s'inspire ici Augustin. Et plus haut, en ces « prémices de l'Esprit », on verrait volontiers la transposition en termes pauliniens de ce qu'il avait lu dans les *Ennéades* : « Telle est donc, y lisait-il, toujours en cette même page, la chose précieuse et divine qu'est l'âme : avec l'aide d'un tel principe recherche Dieu avec assurance et remonte jusqu'à lui... Prends donc, *en cette âme divine, la partie la plus divine, celle qui est voisine de l'être supérieur, après lequel et duquel vient l'âme* » (*Enn.*, V, 1, 3). Le fait même que dans saint Paul *primitias spiritus* signifie tout autre chose que la partie supérieure de l'esprit — sens que lui donne Augustin — confirme cette manière de voir. On se rappelle aussi qu'une expression aussi décidément biblique que « dans une région d'inépuisable abondance vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité », vu la place qu'elle occupe dans le développement, rend, selon toute probabilité, une idée qui, chez Plotin, s'exprime sous la forme d'une allégorie mythologique (l'abondance ou la satiété, en grec « *koros* ») du dieu « *Kronos* », personnification de l'éternité, de la vie, de l'intelligence et de la sagesse.

L'étude des citations bibliques qui parsèment le récit de la vision d'Ostie aboutit ainsi à des résultats de prime abord surprenants, en réalité fort naturels et prévisibles. Bien loin que les images de Plotin y soient purs symboles de pensées religieuses, l'Écriture parfois y revêt de ses mots des concepts plotiniens.

Est-ce à dire pourtant que sur le fond de l'expérience et sur le ton de l'entretien l'influence de la Bible aurait été

nulle et que ce langage scripturaire ne soit dans le récit qu'un vernis de surface ? Nullement. Le contraire est sûr. Les Écritures et notamment les *Épîtres* de saint Paul constituent, à n'en pas douter, dans la conversion d'Augustin un facteur aussi important que les *Ennéades*. Il n'est donc pas étonnant que les sources de la révélation chrétienne aient continué d'agir sur lui dans la vision d'Ostie. Il est même à supposer qu'avec le temps leur action ne devînt que plus efficace. Au moment où il prit contact avec Plotin, Augustin connaissait assez mal les Écritures. Mais aussitôt il se mit à les étudier et il ne tarda pas à devenir un exégète de marque.

A-t-on noté qu'un texte célèbre de l'*Épître aux Corinthiens* introduit la relation de l'entretien et qu'un autre texte de la même *Épître* la termine ? Je gage que ce dernier qui clôt le discours en style direct est des plus authentiques et qu'il fut réellement prononcé à Ostie, tandis que le premier doit être probablement attribué au narrateur. L'un est de Monique, qui méditait les Écritures, ou du baptisé de la veille, l'autre est de l'évêque rédigeant les *Confessions*.

Non moins historique, ce semble, est une expression de trois mots située au début de la première partie du récit, au *climax* de la période. « Et alors, dit Augustin, nous élevant d'un élan plus ardent *vers l'Être lui-même* nous parcourûmes par degré toutes les choses corporelles ». Cette expression puissante, *in id ipsum*, est tirée du psaume quatrième. Or plus haut, dans les *Confessions*, Augustin raconte comment à Cassiciacum, « il avait poussé des cris vers Dieu en lisant les psaumes de David, ces cantiques de foi, ces

chants de piété si propres à rabattre l'esprit d'orgueil ». « Quelle flamme d'amour, continue-t-il, j'y puisais pour vous ! J'aurais voulu, dans mon ardeur, les réciter, si cela eût été possible, à toute la terre, pour humilier la présomption du genre humain » (IX, iv). On se demande en passant comment la critique a pu négliger de tels textes et accréditer la légende d'un Augustin occupé à Cassiciacum uniquement de philosophie, non encore converti et à peine chrétien de cœur.

Ce qu'il faut noter, pour notre enquête, c'est que le psaume quatrième par-dessus tous les autres fut alors l'objet de sa méditation. « J'aurais voulu, dit-il en parlant des manichéens qu'il venait de quitter, les avoir là, quelque part, auprès de moi, à mon insu, et qu'ils observassent mes traits, qu'ils entendissent mes accents, tandis que dans ce plein repos, je lisais le psaume quatrième... Je frissonnais de crainte et en même temps je me sentais enflammé d'une joyeuse espérance en votre miséricorde, ô Père ! Et tout cela sortait par mes yeux, par ma voix... » Et il parcourt ainsi les versets du Psaume, consignait les réflexions ou les sentiments qu'ils mettaient en lui. Et cette exégèse enflammée se termine par ces mots : « Le verset suivant arrachait de mon cœur un long cri : « Oh, dans sa paix ! Oh, dans son Être même ! Mais que dit-il ? « Je m'endormirai. Je goûterai le sommeil ». Qui en effet osera nous résister quand se réalisera ce qui est écrit : « La mort a été absorbée dans la victoire. » Vous êtes bien cet « Être même », vous qui ne changez pas. En vous le repos où l'on oublie tous les labeurs. Car nul autre n'est à côté de vous. Et il ne s'agit plus pour moi de me mettre en quête des autres choses

qui ne sont point vous, ô Seigneur ; vous m'avez affermi « en me simplifiant dans l'espérance ». Voilà ce que je lisais et je brûlais... »

La flamme ne s'éteindra pas de si tôt. Sous le souffle de Monique, elle brillera d'un nouvel éclat et répandra sa chaleur en l'âme d'Augustin à la vision d'Ostie. Il est superflu d'insister sur la similitude des sentiments qu'expriment et le récit de la vision et la première méditation du psaume quatrième. De part et d'autre, il s'agit du repos en Dieu, du détachement de toutes les créatures, du désir de la vie éternelle. Le cri poussé à la lecture du verset neuvième, *in id ipsum*, se prolonge et fait écho de la plaine de Milan au rivage de la Méditerranée.

Si Augustin a donc recours à la Bible pour traduire ses sentiments au cours de la vision d'Ostie, ce n'est pas simplement par un procédé de rédaction fréquent dans les *Confessions*, dont la couleur biblique est très prononcée, c'est que les pensées plotiniennes lui apparaissaient à travers des formes scripturaires. En d'autres termes, il faut se refuser le plaisir facile et décevant de découper le récit de la vision en « tranches rédactionnelles », pour faire remonter les unes à l'époque même de l'événement, pour dater les autres de l'époque où furent écrites les *Confessions*. Lorsqu'Augustin nous rapporte un discours d'antan, sans prétendre en reproduire le mot à mot — il y avait des sténographes à Cassiciacum, mais non pas à Ostie — il nous en donne la substance fidèlement et non moins fidèlement la nuance générale. La conversation qu'il eut avec

sa mère présentait un amalgame de pensées plotiniennes et d'expressions bibliques sensiblement identique à celui que nous pouvons analyser dans l'œuvre écrite. Le fait de faire servir quelques-unes de ces expressions — car d'autres, on l'a vu, ont valeur indépendante et sont une reprise d'anciennes effusions spécifiquement religieuses — à traduire des idées tout à fait néoplatoniciennes n'en est que plus significatif. Ce fait bouleverse peut-être un peu telle ou telle conception suivant laquelle le plotinisme d'Augustin serait tout superficiel et réduit à l'emploi d'un « vocabulaire ». Serait-ce donc *uniquement* pour se faire comprendre de ses contemporains qu'Augustin aurait agrémenté son récit d'images et de mots tirés des *Ennéades* ? Gageure que de vouloir défendre une pareille thèse. La réalité est bien plus complexe. Si l'on s'en tient à la distinction entre la mentalité et le langage, il est tout aussi vrai de dire que la mentalité de la vision d'Ostie est nettement plotinienne et que le langage qu'Augustin emprunte pour la rendre — il écrit pour des chrétiens — est chrétien.

Il devait en être ainsi, si le récit de l'extase est véridique. Si Monique a parlé, si Augustin lui a répondu, comme il dit l'avoir fait, ne se sont-ils pas servis des termes de l'Écriture pour désigner ce que l'Écriture leur promettait ? Et si Augustin transposait ses expériences sur le plan d'une mentalité platonicienne, pour se faire entendre de sa mère, n'aura-t-il pas pris soin, en fils aimant, de parler son langage à elle, son langage de chrétienne ? Car la présence de Monique est le troisième facteur essentiel de la vision d'Ostie, oui, essentiel. Il reste à le montrer.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA VIE

Aqua quam ego dabo fiet
in eo fons aquæ salientis.

(Jo., 4, 14.)

Même à n'en considérer que les éléments constitutants, la vision d'Ostie n'est pas une simple récapitulation. Elle est enrichissement, avance et progrès. Elle l'est évidemment comme synthèse et produit, elle l'est aussi en ses parties et fondements analytiques et comme somme d'acquisitions positives. Non seulement Augustin y exploite le trésor de ses expériences passées, mais il enrichit sa vie d'une expérience nouvelle. Le canal par où lui vient cette fraîche eau de source, c'est l'âme de sa mère. La figure centrale de cette scène, ce n'est pas Augustin, c'est Monique. Veut-on une preuve matérielle justifiant cette assertion ? Qu'on note la place qu'occupe la vision d'Ostie dans le récit d'Augustin. Elle s'insère au livre IX, consacré presque tout entier à décrire l'enfance, les vertus, la mort de sainte Monique. Aux yeux d'Augustin, c'est manifeste, ce récit est d'abord et avant tout une page de la vie de sa mère.

La part active et principale que Monique prend à l'extase, lui confère un caractère authentiquement et spécifiquement chrétien. Sa présence est un fait, un fait qu'on ne peut éliminer, un fait brutal et éclairant. Sans Monique, il y aurait peut-être eu une seconde vision de Milan, mais y aurait-il eu une vision d'Ostie ? C'est elle surtout qui oubliait le passé pour s'élancer vers l'avenir : Augustin, lui, l'oubliait si peu qu'il en nourrissait, on l'a vu, ses pensées ; c'est elle qui voulait savoir ce que le ciel lui réservait, cette vie éternelle des saints que « l'œil n'a pas vue, que l'oreille n'a pas entendue et que le cœur de l'homme ne saurait comprendre ». Le passé n'avait été que souffrance ; le présent, aux côtés du prodigue revenu à Dieu et à sa mère, était bonheur et joie ; que ne serait pas l'avenir ? Ayant atteint ce pour quoi elle avait vécu, prié, pleuré, elle songeait à mourir. C'est elle, probablement, qui amena la conversation sur ce sujet, c'est elle, Augustin le dit, qui clôt l'entretien.

Monique, sans doute, ne parle pas beaucoup ; à son fils elle a dû poser sur le ciel une question pleine d'aspirations religieuses. Et lui, plus instruit et tout rempli des écrits de Plotin, de saint Paul et du psalmiste, inspiré par le recueillement de sa mère, attentif, en poète, au silence de la nature qui l'entoure, il entend en son âme comme une riche symphonie où vibrent et s'accordent les douces voix des choses, les joies sereines et détachées de la contemplation philosophique et la paix surnaturelle des élus. Dans ce concert intérieur, la note dominante, celle qui soutient et retient son âme, c'est la pensée du ciel que Monique a mise en lui. Mais, comme elle se tourne vers lui et l'interroge du regard,

il parle. Lui montrant le spectacle admirable qu'ils ont sous les yeux, lui rappelant les chaudes passions de sa jeunesse dont il s'est enfin dégagé, et développant les thèmes, platoniciens et pauliniens, qui chantent encore en lui et l'obsèdent, il lui décrit les purs ravissements de l'esprit, puis, montant, montant toujours, et sur un rythme plus vif, il cherche à dépasser l'intelligence humaine et par la fine pointe de son âme il s'efforce d'atteindre le sanctuaire mystérieux où repose Dieu. Il parle — *dicebam talia*, — tandis que Monique se tait et acquiesce, il parle et exprime en un langage qu'elle peut comprendre, les sentiments qu'il devine confusément en elle et qu'elle lui communique. Arrivé en ce sommet où la pensée comme la parole est impuissante, il se tait, lui aussi — le texte l'insinue — et seul un soupir — *suspiravimus* — traduit l'état d'une âme qui vibre sous l'action de Dieu. Mais cet instant est fugitif. Remuant de nouveau les lèvres — *remeavimus usque ad strepitum oris nostri* — Augustin doucement s'exclame : « Mère, si ce contact se prolongeait, ne serait-ce pas là le ciel, la joie du Seigneur, ce qui nous est promis par l'Apôtre pour le jour de la résurrection ? » Et Monique de répondre : « Mon fils, quant à moi, il n'y a plus rien qui me plaise en cette vie ? Qu'y fais-je désormais ? Pourquoi y suis-je encore ? Je l'ignore. Mes espérances d'ici-bas sont épuisées... Que fais-je donc ici ? » Ces mots murmurés par Monique traduisent l'ardent désir qui la possède, donnent à l'extase tout son sens. De son âme en celle d'Augustin s'écoule l'intense vie chrétienne, le goût suave et fort du divin. Là est l'élément spécifique, l'apport original de la vision d'Ostie, ce qui la distingue des

élévations, des prières, des « visions », si l'on veut, qui précèdent. S'il manquait jusque-là quelque chose à l'expérience religieuse du converti, ce n'était ni la conviction raisonnée ni la foi simple du néophyte, ce n'était ni l'humilité docile ni les ardeurs de la charité du disciple du Christ, mais la fleur de tout cela, la paix et la joie dans la possession mystique.

A prononcer ce mot, une objection se présente. Comment une conversation entre deux êtres humains pourrait-elle donner lieu à une rencontre de l'âme avec Dieu, seul à seul ? Ce n'est pas dans le bruit de paroles qu'on trouve le Seigneur. Non certes, mais au contact d'une âme, une autre âme peut s'enflammer, et d'autant mieux qu'elles sont plus proches l'une de l'autre et toutes deux, de Dieu. Térèse d'Avila et Jean de la Croix, pour ne citer qu'un exemple entre tous illustre, achevaient plus d'une fois leurs entretiens dans l'extase. A Ostie d'ailleurs, cette solitude est réalisée, en Monique dès l'abord, en Augustin bientôt mystérieusement. Ils sont loin de la foule — *remoti a turbis* — et seuls — *solī valde dulciter*. Tous deux sont conscients de ce vide intérieur, mais chacun à sa façon. Ils sont prêts pour l'extase.

Monique sent qu'Augustin la comprendra pleinement si elle se révèle toute à lui. Et elle s'abandonne, avouant son bonheur de mère et ses espérances de chrétienne. Elle insinue ainsi en l'âme d'Augustin des sentiments et des idées qui s'y développent ensuite suivant une loi propre et personnelle ; qui s'y déroulent suivant une mélodie plus savante, plus complexe, plus harmonieuse, où le thème nouveau, intuitif et vivant, s'entrelace avec des thèmes anciens et s'accompagne de modulations prophétiques et de variations

intellectuelles. Mais la finale de cette fugue et de ce *duo*, il ne faut chercher à l'entendre ni dans un cri sourd de Monique ni dans le chant triomphal et doux d'Augustin, mais dans cette note unique frappée au fond d'eux-mêmes par un doigt mystérieux, cette note de grâce riche de vibrations infinies, où leurs âmes se posent comme en un point d'orgue et que suivent un soupir et un silence.

Quelques jours plus tard Monique s'alitait et bientôt elle quittait ce monde — *mundus iste* — pour un monde meilleur. Qu'elle n'ait pas seulement conduit Augustin catéchumène jusque sous le porche de l'Église, ni dans la nef même où se tiennent les baptisés, mais qu'elle n'ait pris congé de lui qu'après l'avoir introduit jusqu'au seuil du sanctuaire, où l'attend le sacerdoce, service de Dieu et de son peuple — *ut servum eius videam* — il y a là autre chose qu'un hasard. Monique elle-même comprend qu'elle a rempli sa destinée sur terre — *quid hic facio* — que cette destinée était « d'enfanter Augustin par la chair à la vie temporelle pour l'enfanter ensuite par le cœur à la vie éternelle » (*Conf.*, IX, 17). Or, après la vision d'Ostie, Augustin est riche non seulement des vérités proposées par l'Église, mais du sentiment intime et personnel de ces vérités. Sa foi se double d'une expérience. Le saint des saints s'est entr'ouvert un instant. Monique n'a plus rien à faire ici-bas.



Si Monique apparaît au terme du pèlerinage d'Augustin, c'est que tout au long de la route elle est à ses côtés. Faut-il faire sortir de l'ombre où elle se tient la figure voilée de la

sainte femme ? N'est-il pas évident, à lire les *Confessions*, que son influence sur l'évolution de son fils fut incalculable, nullement inférieure à celle des philosophes et des auteurs inspirés, prépondérante même et décisive ? Qui s'en étonnera ? Que ne peut une mère sur l'âme de son enfant ? Et lorsque l'enfant devient homme, si elle a pu garder sa confiance, quelle n'est pas la force de sa tendresse ? Une femme, d'instinct, se garde de faire pression sur l'intelligence de celui qu'elle aime, mais en revanche elle fait appel à des forces de sentiment ; elle ne discute pas, aux raisons n'oppose pas des raisons, mais des impressions, des faits, des expériences. Ainsi Monique toujours femme et combien mère, avec Augustin. Suivant l'heureuse et forte expression de ce dernier, elle lui avait fait boire avec son lait, la douceur du nom du Christ. (*Conf.*, III, 8). Et quand le jeune homme lut l'*Hortensius* de Cicéron, une seule chose refroidit quelque peu l'enthousiasme, c'est de n'y pas trouver le doux nom du Sauveur. Tant était profonde au cœur du fils, l'influence de la jeune mère — *alte retinebat* (*Conf.*, III, 8). Dès ses tendres années le christianisme était enté en lui — *insita* — et le pénétrait jusqu'à la moëlle — *medullitus* (*Acad.*, II, 5).

Monique continua toujours à veiller silencieusement sur Augustin, dans les prières et dans les larmes. Dans les larmes, car il s'écartait d'elle et du Christ au point que par horreur pour ses blasphèmes elle en vint à refuser pendant quelque temps de vivre avec lui et de manger dans la maison à la même table que lui. Elle eut alors un songe et l'épisode est bien propre à faire toucher du doigt la nature et l'étendue de son influence. « Elle se vit en rêve,

raconte Augustin, debout sur une règle de bois ; un jeune homme s'approchait d'elle, éclatant, plein de gaieté, et qui souriait à sa tristesse, à son accablement. Il lui demandait la cause de ce chagrin, de ces larmes quotidiennes... Elle répondit qu'elle se lamentait sur ma perte. Alors il lui ordonna de se rassurer et il la pria de bien faire attention et d'observer que là où elle était, je me trouvais aussi. Elle regarda et constata qu'en effet j'étais auprès d'elle, debout sur la même règle » (*Conf.*, III, 19). Monique s'empressa de faire part à son fils de sa vision et la lui interpréta sans hésitation comme une prophétie garantissant son retour à la foi. Or, et c'est là le point intéressant, Augustin ne cache pas qu'il fut impressionné, sinon par le contenu même du songe, du moins par le ton plein d'assurance, par l'attitude sereine de sa mère.

Un peu plus tard, elle interpréta dans le même sens la parole — depuis célèbre — d'un évêque qu'elle importunait pour qu'il discutât avec Augustin. Jugeant avec raison le moment mal choisi, il l'avait renvoyée avec ces mots : « Allons, laisse-moi, aussi vrai que tu vis, il est impossible que périsse le fils de larmes comme les tiennes » (*Conf.*, III, 21). Elle crut voir là un avertissement du ciel et ne manqua pas de le communiquer à Augustin.

Elle avait sur lui une telle emprise que lorsqu'il quitta Carthage pour l'Italie, redoutant qu'elle ne le suivît, il s'enfuit dans la nuit, la laissant en prière sur le rivage près d'une chapelle de saint Cyprien. Ce n'était pas dureté, comme on l'a cru, mais signe d'une conscience aigüe de sa puissante et maternelle tendresse. Mais de tels rebuts

ont-ils jamais arrêté une mère ? Lorsque, après quelques mois passés à Rome, déçu par les mœurs des étudiants, il vint occuper une chaire d'éloquence à Milan, Monique ne tarda pas à l'y rejoindre. Elle met aussitôt tout en œuvre pour le faire entrer en relations personnelles et suivies avec Ambroise. Elle s'y prend avec infiniment de tact et de discrétion. Elle charge son fils d'aller demander pour elle à l'évêque des conseils et des permissions relatives à ses pratiques de piété et à ses œuvres de miséricorde. Lorsqu'elle le voit ébranlé dans ses convictions manichéennes, elle ne témoigne pas de joie excessive, mais accueille la nouvelle très calmement, plutôt froidement, et lui dit que ce n'est là qu'une première étape sur le chemin du catholicisme. Toujours cette tranquille confiance, cette obsession de la conversion décisive. De tels sentiments firent à coup sûr impression sur le jeune homme qui ne savait plus où trouver la vérité.

A cette époque l'intimité de la mère et du fils est telle qu'ils discutent ensemble une question aussi personnelle que le mariage d'Augustin. Monique espérait que délivré des liens du concubinage, il accepterait de recevoir le baptême. Elle s'emploie donc à lui trouver une épouse légitime. Augustin commence, semble-t-il, à croire au caractère surnaturel des communications dont Monique est favorisée. Il lui demande qu'elle obtienne de Dieu de voir quelque chose en songe sur ce projet de mariage. Le résultat n'est pas satisfaisant et Monique n'a pas confiance en l'origine divine des pensées qui lui viennent sur ce sujet. L'union projetée, en effet, n'eut pas lieu. Lorsque Augustin, dans le jardin de Milan, à la lecture de l'*Épître aux Romains*,

se convertit tout de bon à la foi de ses premières années, il décida de vivre désormais dans la continence. La décision prise — et ceci de nouveau est révélateur, — il court en faire part à Monique, que cette nouvelle transporte de joie. Arrivé en ce point de son récit, Augustin rappelle comment le songe que Monique avait eu neuf années plus tôt se trouvait ainsi réalisé : le fils avait rejoint la mère et se tenait avec elle en une même « règle de foi ». Bien que ce ne soit pas dit, il se peut que dans les conversations d'alors, le présage d'autrefois ait été rappelé. Ce qui est sûr, c'est que d'année en année, comme on le constate dans plus d'une vie d'homme, et, depuis la conversion, de mois en mois, la déférence du fils pour sa mère se renforce et s'accroît. L'estime singulière qu'il lui accorde, les dons extraordinaires d'intelligence et de pénétration, de divination presque, qu'il lui reconnaît, préparent, et expliquent en partie, le rôle primordial qu'elle joue dans la vision d'Ostie.

* * *

Tout en étant riche d'éléments nouveaux, cette expérience, on l'a dit, — et c'est vrai sous tous les rapports, — reste dans la ligne des expériences passées, elle en est très exactement le prolongement et la suite. Il faut donc relire sous cet angle ces fameux *Dialogues* de Cassiciacum qu'on prétend dépourvus de sens chrétien, il faut y étudier, pour mieux comprendre la vision d'Ostie, la part qu'y prend Monique. Plus d'une fois elle intervient dans les discussions, discrètement sans doute, mais sur des points essentiels. Les réactions d'Augustin sont alors typiques.

Dans le *De beata vita*, le plus remarquable à ce point de vue, Augustin met sa mère au premier rang de ses interlocuteurs — *in primis nostra mater*. — Il lui doit, dit-il, « le meilleur de sa vie », *omne quod vivo* (*Beat.*, I, 6). L'importance du sujet traité, la nature du bonheur, rehausse vivement la valeur de chacune des interventions de Monique. Elles ont, il fallait s'y attendre, un cachet moral et religieux qui tranche sur le ton philosophique et détaché de la conversation. L'une des premières fois qu'elle prend la parole, et c'est spontanément, elle fait remarquer que « si l'homme est heureux lorsqu'il veut le bien et le possède, s'il veut le mal, le possédât-il, il ne saurait être que malheureux ». Et Augustin d'approuver en souriant : « Mère, vous tenez là la clef de toute la philosophie », et d'appuyer cette opinion par un passage de l'*Hortensius* de Cicéron. Monique en fut ravie et poussa, dit avec finesse Augustin, « de telles exclamations, qu'oublieux de son sexe nous crûmes voir parmi nous quelque grand homme ; pour moi, je m'efforçais de comprendre de quelle source, de quelle source divine coulaient ses paroles » (*Beat.*, II, 10). Ces mots ne sont pas une hyperbole, ils doivent être pris au sens strict.

Le surlendemain, 14 novembre, lors d'une nouvelle et importante intervention de Monique, Augustin dit à haute voix ce qu'il pensait. Non sans une hésitation charmante, Monique avait proposé de ne pas séparer, comme on voulait le faire, le malheur — *miser esse* — et la pénurie de sagesse — *egere sapientia*. Elle prévenait Augustin qui se proposait de montrer que ce point est l'un des principes les plus excellents découverts par les philosophes ; il salua donc la

réflexion de sa mère comme une chose étonnante et s'adressant à ses amis : « Vous voyez, leur dit-il, que posséder des doctrines nombreuses et variées c'est tout autre chose que d'avoir un esprit entièrement appliqué à Dieu » (*Beat.*, IV, 27). C'est toujours le même ton respectueux et comme un hommage à ses dons de « voyante ».

Enfin, c'est sur une parole ou plutôt sur une prière de Monique, que s'achève l'entretien. Comme on en est venu à définir le bonheur « la parfaite et pieuse connaissance de l'Être qui nous mène à la vérité, qui nous en fait jouir et qui nous unit à ce qu'on a appelé la mesure suprême », c'est-à-dire de Dieu, Monique en entendant ces mots se souvient des hymnes d'Ambroise profondément gravées en sa mémoire, cite le beau vers de supplication du *Deus creator omnium*, « Exauce, Trinité, ceux qui te prient » et toute joyeuse, elle ajoute : « Telle est, sans contredit, la vie heureuse, la vie parfaite à laquelle, il faut le croire, une foi solide, une allègre espérance, et une ardente charité peuvent conduire nos pas empressés » (*Beat.*, IV, 35). Pour elle, ce sont donc les vertus théologiques, les vertus fondamentales du chrétien, qui donnent à l'homme le bonheur. Et ce bonheur, à ses yeux, la tournure même de sa phrase le fait voir, est réservé à ceux qui ont déjà quitté cette terre. Augustin en philosophe ne l'entendra pas ainsi et pensera que dès ici-bas la connaissance de Dieu peut être parfaite et que le bonheur est à la portée de notre effort. Dans les *Rétractations*, il se reprochera de n'avoir pas dit que seule l'autre vie peut être bienheureuse.

Un peu plus tard, tandis que le petit cénacle d'amis

traitait à Cassiciacum le problème de la providence et du mal, qu'une discussion émouvante sur la divinité du Christ avait mis aux prises Licentius et Trygétius, et qu'Augustin, peiné, avait dû intervenir pour calmer l'ardeur de ses jeunes disciples, Monique survint et demanda quel progrès avait fait la discussion. Comme Augustin recommandait à son secrétaire de noter cette entrée et cette question de Monique, celle-ci, effarouchée, délicateuse, se récria : « Quoi, dit-elle, a-t-on jamais vu dans vos livres des femmes prendre part à de semblables discussions ? » Son fils alors de lui montrer combien sa philosophie lui plaisait, de lui faire comprendre aussi que les « saintes Écritures qu'elle méditait avec ardeur » ne blâmaient pas tous les philosophes, mais seulement ceux qui sont de ce monde. Et lorsqu'il lui eut fait voir en quel sens elle était elle-même philosophe, c'est-à-dire amie de la sagesse, il termina par ces mots charmants et qu'il faut retenir : « Comme tu aimes la sagesse beaucoup plus que tu ne m'aimes — et je sais combien tu m'aimes — comme tu y as fait tant de progrès qu'aucune souffrance imprévue, que la mort même ne peut t'effrayer, et c'est là, de l'aveu unanime, le point culminant de la philosophie, ne serai-je pas volontiers ton disciple, *egone me non libenter discipulum dabo* » (*De ord.*, I, 32). Son disciple, il le sera surtout quand, moins d'un an plus tard, avant de mourir, Monique lui fera méditer l'au-delà de la mort.

Mais au début du second livre du *De ordine*, Augustin explique pourquoi « il a décidé de faire assister Monique, lorsqu'elle en aurait le loisir, à ces nouveaux entretiens ».

« C'est, dit-il, parce qu'une longue communauté de vie et une étude attentive lui avaient révélé et son esprit profond et combien son cœur était enflammé pour les choses divines — *ingenium atque in res divinas inflammatum animum* —, parce que dans la discussion si importante qu'il commença le jour anniversaire de sa naissance — sur le bonheur — son intelligence lui avait paru si grande que rien ne paraissait plus adapté à la vraie philosophie » (*Ord.*, II, 1). L'insistance avec laquelle Augustin revient sur la supériorité intellectuelle et morale de sa mère dénote, incontestablement, l'importance de la part qu'elle prend aux entretiens de Cassiciacum et contribue à garantir le caractère chrétien des premiers *Dialogues*. Écoutons ce qu'il dit au terme du *De ordine* : « Que cet immense programme de recherches, mère, ne t'effraie pas ; on y choisira un petit nombre de points essentiels, difficiles pour plusieurs, mais non pour toi. Car ton esprit tous les jours m'apparaît nouveau, et ton cœur que l'âge ou une admirable tempérance a éloigné de toutes les vanités et haussé au-dessus de la faiblesse du corps est, je le sais, fort élevé en soi-même » (*Ord.*, II, 45). Et tandis que le *De beata vita* s'achevait sur une prière spontanée de Monique, dans le *De ordine* c'est Augustin qui s'adresse à sa mère pour qu'elle lui obtienne par ses supplications de trouver la vérité et d'en jouir, comme elle lui a obtenu déjà de ne vouloir, de ne chercher, de n'aimer qu'elle (*Ord.*, II, 52).

En relisant ainsi les *Dialogues* de Cassiciacum pour y retrouver Monique, on s'explique mieux la vision d'Ostie. Ce n'est pas d'hier que la mère et le fils discutent en commun

de choses relevées, ce n'est pas d'hier que Monique exprime simplement sa pensée et qu'Augustin, la reprenant, la développe et en montre l'accord avec les dires des philosophes ; ce n'est pas d'hier que la prière se mêle à la réflexion, que les saintes Écritures et les hymnes de la religion alternent avec les extraits des grands classiques de la pensée. On n'a donc plus aucune raison de douter du rôle essentiel de Monique dans la vision d'Ostie, quand on voit sa place dans les entretiens de Cassiciacum.

A Cassiciacum, où la religion manifestement n'est jamais absente, Monique est la seule, somme toute, qui soit de longue date au courant des pratiques et des dogmes du christianisme, de tout cet ensemble qu'Augustin appelle les « divins mystères ». C'est parce qu'elle est là que les *Dialogues* se terminent par des prières, qu'ils s'orientent dans le sens des Évangiles. Son intervention, plusieurs fois, est décisive. Quoi d'étonnant dès lors que quelques mois plus tard, lorsque Augustin aura pénétré davantage encore les doctrines du Catholicisme, lorsqu'il aura été régénéré par les eaux du baptême, il se tourne à nouveau vers Monique pour l'entendre parler des choses de Dieu ? Mais elle, toujours réservée et modeste, toujours femme, et vivant par le cœur plus que par l'esprit, toujours mère, prête à s'effacer devant son fils et pleine d'admiration pour lui, elle pose des questions ou exprime des souhaits : que serait donc la vie éternelle et comme je voudrais en jouir ! Augustin, ainsi sollicité, rendu participant des mêmes désirs, exprime les sentiments de Monique et reedit en termes plus choisis, plus ordonnés, plus saisissants ce qu'elle lui a suggéré. Il se sert des *Ennéades*

et le lui fait peut-être remarquer ; pourquoi pas ? A Cassiciacum, n'avait-elle pas vivement goûté une citation de l'*Hortensius* et ne savait-elle pas que si ce traité de Cicéron avait naguère déterminé son fils à rechercher la vérité, l'œuvre de Plotin avait, pour une large part, contribué à la lui faire trouver ? Mais elle se plaisait tout de même davantage à entendre citer les grands textes de l'Écriture qu'elle connaissait bien pour les avoir longuement médités. Elle jouissait surtout de cette solitude — *remoti a turbis* — qui la laissait en pleine possession des deux seuls objets de son amour, son fils et Dieu ; elle jouissait de savoir qu'ils s'étaient enfin rencontrés, et le silence même des âmes garantissait la réalité de cette rencontre. En contact avec le surnaturel, conscient de la vie de la grâce que le baptême avait fait sourdre en lui, pris par Dieu et décidé à le servir jusqu'au jour de la récompense suprême, Augustin était entré dans tout l'héritage de sa mère. Jusqu'au dernier jour, il avait trouvé en elle des trésors inconnus de grâce et de vérité : *ingenium cotidie novum* ; et haussé avec elle au-dessus du sensible, Augustin, non plus catéchumène, mais déjà néophyte, se dresse avec elle jusqu'à la fine pointe de l'âme — *in se multum surrexisse* — et avec elle s'unit à Dieu. Et l'extase qui pour Monique ainsi tendue vers Dieu est envol vers l'éternité, pour Augustin, retenu ici-bas dans la sphère du temps, est redressement et résurrection.

CHAPITRE SIXIÈME

CONTACTS

In primis nostra mater,
cuius meriti credo esse
omne quod vivo.

(*De beata vita*, I, 6.)

Au lieu de considérer abstraitement la conversion d'Augustin, si on la revit par la pensée, si on se représente les conditions concrètes où elle se prépara, se développa, s'acheva, si l'on se remet, avec une véritable « con-naissance » et « sym-pathie », dans les états d'âme successifs d'Augustin, l'on ne tarde pas à s'apercevoir que les trois éléments qui ont influé sur son évolution religieuse et ont rendu possible la vision d'Ostie ne se résument pas en trois mots sans visages qui s'épellent vie chrétienne, révélation et philosophie, mais se personnifient en trois êtres de chair qui s'appellent Monique, Ambroise et Simplicien ; l'on comprend aussi que l'action de ces êtres, par leur conjonction, est décuplée, qu'ils sont puissants dans la mesure et la manière qu'ils exercent auprès de lui une fonction sacrée et qu'ils représentent pour lui un corps social, l'Église.

En ce qui concerne Monique et la vie chrétienne, le premier de ces éléments, la chose est assez évidente. Pour Augustin, la vie catholique en ce qu'elle a de plus intense et de plus délicat, de plus austère et de plus séduisant, c'est la vie de sa mère. Depuis tant d'années, il la voit, à ses côtés, prier, souffrir et faire le bien. Par delà ces manifestations extérieures de sa piété, il soupçonne, à Cassiciacum, les trésors de sa vie intime. A Ostie, il en acquiert la certitude : admis à regarder jusqu'au plus profond de cette âme, il est assez heureux que d'y rencontrer, dans une union mystique, le Dieu vivant des chrétiens.

Mais à côté de Monique d'autres agents concrets transmettent à Augustin, immédiatement ou par intermédiaire, ce flux vital et de grâce. C'est par conviction sans doute, mais par contagion aussi qu'il revient à Dieu. Lui-même en est le garant. Avec une âme comme la sienne, aussi sensible à l'amitié des hommes, aussi attirée vers les mouvantes formes de la vie, aussi impressionnable, il ne pouvait en être autrement. .

Qu'est-ce qui amène la crise décisive dans le jardin de Milan ? C'est le récit de Ponticianus sur la conversion de deux jeunes familiers de la cour à la lecture de la vie de saint Antoine. « J'aimais, dit Augustin, ces deux jeunes gens pour le salutaire élan avec lequel, en un don total, ils vous avaient confié leur guérison et plus ardemment je les aimais, plus je me trouvais détestable et me haïssais moi-même par comparaison ». Cette conversion était toute récente ; Ponticianus, qui la racontait, en avait connu les héros,

lui-même « était un chrétien pratiquant et souvent il restait agenouillé devant Dieu en de fréquentes et longues prières ». Le courant de vie ascétique qui prenait sa source en l'âme d'Antoine arrivait, chargé d'autres vies, jusqu'à Augustin. Et par-delà Ponticianus, les deux jeunes courtisans et Antoine, c'est toute la tradition chrétienne qui s'adresse à lui, l'appelle et l'encourage.

Réfugié au jardin, il médite sur la continence. « La chair déjà, écrira-t-il plus tard, ne me parlait plus elle-même que d'une voix languissante ; car, du côté où je tournais mon front et où je redoutais de passer, se dévoilait la dignité chaste de la continence ; sereine, souriante sans rien de lascif, elle m'invitait avec des manières pleines de noblesse à approcher sans hésitation. Elle étendait pour me recevoir et m'êtreindre, *ses pieuses mains toutes pleines d'une multitude de bons exemples. Tant d'enfants, de jeunes filles, une jeunesse nombreuse, tous les âges, des veuves vénérables, des femmes vieilles dans la virginité...* Elle semblait me dire, avec une encourageante ironie : Quoi, ne pourras-tu pas ce qu'ont pu ces enfants, ces femmes ? Est-ce donc en eux-mêmes, et non dans le Seigneur leur Dieu, que cela leur est possible aux uns et aux autres ? C'est le Seigneur leur Dieu qui m'a donnée à eux » (*Conf.*, VIII, 27). On ne saurait mieux marquer la puissance de l'exemple.

C'est aussi « un précédent » qui fera qu'Augustin interprétera comme un ordre venu du ciel le *Tolle lege*, Prends et lis, qu'il entend dans le jardin. « Je venais d'apprendre, écrit-il expressément, à cet endroit de son récit, qu'Antoine survenant, un jour, pendant la lecture de l'Évangile, avait

saisi, comme un avertissement qui lui était adressé, ces paroles : Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et qu'un tel oracle l'avait aussitôt converti à vous ». C'est ce qui le poussa à ouvrir au hasard le livre de l'Apôtre et à s'appliquer ce qu'il y trouverait.

La présence enfin de son ami Alypius, ce jeune homme aux mœurs chastes, ne fut-elle pour rien dans sa délivrance et dans son désir d'une vie meilleure ? Bref, avec Monique, qui en est à ses yeux la réalisation la plus actuelle et la plus parfaite, la vie chrétienne se manifeste à lui, avec ses charmes et ses exigences, dans toute une chaîne de saintes âmes, dans une suite ininterrompue de conversions, de vies individuelles adonnées au service de Dieu. Comme il l'a noté en termes exprès, c'est l'actualité et l'universalité de cette vie catholique qui font impression sur lui. « Nous étions stupéfaits, Alypius et moi, écrit-il, d'apprendre, si près de nous et jusqu'à notre époque, vos merveilles parfaitement attestées et opérées dans la vraie foi, dans l'Église Catholique. Nous restions tous dans l'étonnement, nous, devant des faits si extraordinaires, lui, Ponticianus, devant les lacunes de notre information. De là, continue-t-il, la conversation se porta sur la multitude des monastères, sur leurs vertus qui font monter vers Dieu de suaves parfums, sur les solitudes fécondes du désert. De tout cela nous ne savions rien ».

Monique jusqu'à ce jour pouvait lui être apparue comme une créature d'élite, exceptionnelle, unique et isolée et dont l'idéal par conséquent lui était inaccessible ; mais de savoir qu'autour d'elle se groupaient des légions de vierges et d'as-

cètes, que près des murs de Milan vivait sous le patronage d'Ambroise une communauté de frères dont l'existence venait de lui être révélée, que toutes ces âmes aspiraient à la perfection chrétienne et continuaient une tradition séculaire, cela donnait à la vie de Monique la valeur d'un symbole, à la force de son exemple une puissance nouvelle. La vie chrétienne, loin d'être comme la philosophie, le privilège d'un petit nombre, était le bien commun de tous les fidèles. Et d'apprendre que s'il se convertissait, lui si aimant et, depuis sa jeunesse, entouré d'amis, d'apprendre qu'il ne serait pas seul, il fut saisi et heureux. Et son cœur accepta.

*
* *

Si Monique est pour Augustin le symbole plénier de la vie chrétienne, si après l'avoir enfanté selon la chair, elle l'a enfanté selon l'esprit, Ambroise, l'évêque, incarne à ses yeux la tradition apostolique et lui livre d'autorité en son enseignement la doctrine révélée. Ici encore, c'est un homme, et non une chose ou une abstraction, un livre ou un système, qui agit sur lui et l'amène à se convertir. Tandis que Monique remplit les dernières pages de son autobiographie, telle du moins qu'il l'avait d'abord écrite, Ambroise, sans être nommé, mais par une allusion précise, intervient dès la prière liminaire de l'ouvrage. Car suivant la doctrine de saint Paul reprise ici, il n'y a pas de foi possible sans prédicateur pour la faire connaître. « Puissé-je vous chercher, Seigneur, s'écrie Augustin, en vous invoquant et vous invoquer en croyant en vous. Car vous nous avez été prêché. Elle vous invoque, Seigneur, cette foi que vous

m'avez donnée, que vous m'avez inspirée par l'humanité de votre Fils, par le ministère de votre Prédicateur. » En effet, à peine arrivé à Milan, — et c'est, on l'a vu, à partir de cette date que le rythme de son évolution se précipite — il se présenta à Ambroise qui l'accueillit paternellement et avec une grande charité. De cette bienveillance sans doute les conséquences furent incalculables.

Augustin se prit d'affection pour l'évêque et devint assidu à ses instructions. Charmé par la douceur de son éloquence, dont on lui avait d'ailleurs vanté la qualité, il demeurait suspendu à sa parole. Plus tard dans les *Soliloques* il dira d'Ambroise qu'il est « l'éloquence même, *ipsa eloquentia* » (*Sol.*, II, 26). Sur un rhéteur de profession le talent de l'évêque dut faire grande impression. « Avec les phrases que j'aimais, écrit-il dans les *Confessions*, les choses elles-mêmes dont je faisais peu de cas arrivaient jusqu'à mon esprit. Je ne réussissais pas à les dissocier, et tandis que j'ouvrais mon cœur pour y recevoir sa parole éloquente, les vérités qu'elle portait s'y insinuaient pareillement, quoique par degré » (*Conf.*, V, 24). L'exégèse « spirituelle » dont usait largement — et abusait peut-être — Ambroise, sans le satisfaire encore absolument, lui semblait apte à résoudre bien des difficultés qu'il avait rencontrées comme manichéen dans la lecture de l'Ancien Testament. Comme il le dit, à cette époque, la balance lui paraissait égale entre sa secte et la grande Église.

Lorsque Monique l'eut rejoint à Milan, elle fit tout son possible, on l'a vu, pour multiplier les entretiens et rendre plus étroit le contact entre Ambroise et son fils. « Elle

l'aimait, dit ce dernier, comme un ange de Dieu, car elle savait que c'était lui qui m'avait acheminé là où j'en étais, à ces fluctuations d'incertitude par lesquelles — elle en était fermement convaincue — j'allais passer de la maladie à la santé. » (*Conf.*, VI, 1). Dans ses efforts elle ne réussit pas autant quelle l'aurait désiré. Ambroise était trop occupé, Augustin trop timide. Ils ne se virent pour ainsi dire pas en particulier. Le jeune homme « ardent à la discussion » n'eut jamais l'occasion de lui proposer ses doutes et ses perplexités, moins encore de débattre avec lui, dans de courtois échanges de vues, les problèmes dogmatiques ou scripturaires. Cela est significatif. Ce n'est pas dans son cabinet de travail, au palais épiscopal, qu'Ambroise instruit Augustin, en lui laissant le droit d'interroger, d'objecter, de répondre, ce n'est pas comme un homme conversant avec un autre homme et tachant de le convaincre, non, c'est en évêque, investi d'un mandat divin, en successeur des apôtres, en porteur d'un message qu'on ne discute pas, mais qu'on accepte, c'est du haut de l'ambon, de la chaire de vérité. La voix qu'Augustin vient entendre tous les dimanches, c'est la voix de l'Église, de l'Église enseignante. Augustin n'est pas reçu en visiteur de marque ; avec tout le troupeau il vient au pasteur. Il est là qui écoute, tout près de Monique, avec toute l'Église enseignée. Et lorsque l'assistance prie, il prie sans doute avec elle.

D'entendre ainsi Ambroise expliquer les *Écritures*, exposer le dogme, il entra petit à petit dans la connaissance de la foi chrétienne et, comme la majorité du peuple chrétien, avant d'avoir fait une étude approfondie de l'Ancien et

du Nouveau Testament, il en possédait déjà les points principaux. Lorsqu'il ouvrira les livres des platoniciens il pourra les comparer avec les livres saints.

Non seulement la prédication d'Ambroise lui rendait accessible telle ou telle doctrine particulière, mais — et ce point est beaucoup plus important — elle lui faisait comprendre l'autorité spéciale et unique que la foi catholique attache à l'Écriture comme telle. C'est la tradition, lui-même le dit, qui lui ouvrit l'intelligence des livres inspirés. Pour l'évolution d'Augustin et son acheminement vers la foi, cette page est capitale (*Conf.* VI, 7-8). Après avoir noté, d'après les réflexions qu'il fit alors « quelle infinité de choses il croyait sans les voir, sans en avoir été le témoin, tant d'événements dans l'histoire des peuples, tant de faits relatifs à tels lieux, à telles villes, qu'il n'avait jamais vus, tout ce qu'il accordait de créance à des amis, à des médecins, à mille autres, faute de quoi l'on ne pourrait absolument rien faire en cette vie », il continue, s'adressant à Dieu : « Vous m'avez ainsi persuadé que sont répréhensibles non pas ceux qui ajoutent foi à vos Écritures, dont vous avez si puissamment établi l'autorité chez presque tous les peuples, mais seulement les incrédules, et qu'il fallait me garder d'écouter ceux qui me disaient : Comment sais-tu si ces livres ont été communiqués au genre humain par l'esprit du vrai Dieu, qui est la vérité, la véracité même... Je commençai donc à croire, écrit-il plus loin, que notre faiblesse ayant besoin de l'appui des saints Livres, vous n'auriez point investi cette Écriture d'une autorité si haute dans tout l'univers, — il fait ici allusion à la foi de

l'Église — s'il ne vous avait plu qu'on crût en vous par elle, qu'on vous cherchât par elle. Quant aux absurdités qui m'y choquaient d'ordinaire, ayant entendu à leur propos beaucoup d'explications satisfaisantes — il s'agit d'Ambroise —, je les imputais à la profondeur même de leurs mystérieuses vérités. L'autorité de l'Écriture m'apparaissait d'autant plus vénérable et plus digne d'une foi sacro-sainte, que, accessible à quiconque voulait la lire, elle réservait néanmoins à une interprétation plus savante l'imposante dignité de son mystère. La clarté de son langage, l'humble simplicité de son style la livrait à tous et pourtant elle était capable d'exercer l'effort de ceux qui ne sont point « légers de cœur », elle recevait tous les hommes dans son giron bienveillant, mais n'en laissait passer jusqu'à vous, par d'étroites ouvertures, qu'un petit nombre, bien plus encore pourtant qu'il n'y en aurait si le prestige de son autorité n'était à ce point suréminent, et si elle n'attirait les multitudes dans le giron de son humilité sainte ». La multitude, la catholicité toute entière participant aux bienfaits de la révélation, c'est de nouveau l'idée qui frappe Augustin et que ses rapports avec l'évêque lui ont rendue concrète. L'Écriture, comme la vie chrétienne qu'elle alimente, comme l'Église qui la propose et l'interprète, est pour tous. En s'attachant à la méditer Augustin peut être assuré de n'être pas abandonné à lui-même, de rester en liaison avec ses frères, les hommes.

C'est donc mêlé à une foule compacte et vivante, en écoutant un homme de grand prestige, aux talents naturels remarquables, éminemment sympathique à ceux qui l'approchent, et non pas avant tout en lisant, en réfléchissant

dans la solitude qu'Augustin entre en contact avec les éléments proprement révélés ou inspirés de la religion chrétienne. Ambroise, parce qu'il est évêque et, pour lui, seulement évêque, n'est que l'organe du magistère ; sa voix n'est que l'écho de la voix de l'Église, comme Monique avec les âmes qui lui ressemblent, sont les canaux par lesquels lui arrive la vie de l'Église.

* * *

Même l'influence d'une philosophie comme celle des *Ennéades* n'a son plein effet dans la conversion d'Augustin que parce qu'il la découvre agissante dans la vie d'un homme et, qui plus est, d'un converti, que parce que d'autorité, d'autorité humaine, mais sainte, un digne prêtre lui en confirme la valeur et en reconnaît l'action bienfaisante. Certes, la seule lecture des œuvres de Plotin, du traité *Sur le beau*, a touché son âme d'artiste et de mystique et s'est ouvert une voie bien avant dans son esprit. Dès l'abord il est saisi par cette doctrine sur l'Intelligence première qui offrait tant de points de contact avec l'enseignement de saint Jean sur le Verbe de Dieu. La dialectique néoplatonicienne le fait monter par degrés jusqu'à un Dieu transcendant et spirituel, l'arrache définitivement au manichéisme et lève le dernier obstacle d'ordre philosophique qui le retarde dans sa conversion. N'empêche qu'il éprouve le besoin de faire contrôler ses premières impressions. Lorsqu'il va trouver Simplicianus « qui avait été pour Ambroise un père dans la grâce », il lui parle non seulement de ses angoisses morales, mais de ses études. Il lui raconte

« tout le dédale de ses erreurs » ; et « quand il lui eût dit qu'il avait lu divers livres platoniciens, traduits en latin par Victorinus, jadis rhéteur à Rome, et qui, lui avait-on assuré, était mort chrétien, il le félicita de n'être pas tombé sur d'autres écrits philosophiques pleins de mensonge et de duperie selon les éléments de ce monde, tandis que dans ceux-là, disait Simplicianus, on trouve sous mille formes une initiation à Dieu et à son Verbe » (*Conf.* VIII, 3). Cette double initiation c'est ce qui, d'emblée, avait séduit Augustin. Et voici qu'un vieillard, chargé d'expérience et en haute considération dans l'Église, se disait heureux qu'il eût lu ces livres.

Fort de cette approbation, il pouvait donc s'adonner à l'étude des *Ennéades*. Celles-ci lui étaient en quelque sorte proposées par un théologien qui allait devenir un ami et un père spirituel. Quel à-propos, quelle psychologie fine et délicate, quel respect pour les âmes dans ce vénérable confident ! Pas de discussions. Des félicitations et le récit émouvant d'une belle et noble conversion. En opposant aux prétentions et aux doctrines orgueilleuses des platoniciens la conduite pleine d'humilité et de renoncement de leur traducteur, Simplicianus allait pouvoir corriger ou compléter l'influence de Plotin sur l'esprit d'Augustin. Avec une simplicité charmante et digne du nom qu'il porte, « il se mit à évoquer ses propres souvenirs sur Victorinus, avec lequel pendant son séjour à Rome il avait été intimement lié ». De nouveau d'homme à homme le contact s'établit. Simplicianus fait la chaîne entre son vieil et son jeune ami. La vie instruit beaucoup plus que les livres.

Déjà quand on avait mis entre les mains d'Augustin cette version des *Ennéades*, on l'avait averti que le traducteur était mort chrétien et on faisait naître ainsi en son âme fière mais secrètement gagnée un élan de sympathie pour la religion qui comptait de si illustres adeptes. Car Victorinus, comme le lui raconte maintenant le vieillard en accentuant ce mouvement, était illustre. De son vivant il s'était vu élever une statue sur un des *Forum* de Rome. Sa conversion n'en fut que plus éclatante et plus entière. Pour le ménager, on lui offrit de faire sa confession de foi à huis clos. Il la voulut publique. Rare exemple d'humilité et de sincérité, disait Simplicianus ; « il perdit tout respect humain en face du mensonge et ne sut plus rougir que devant la vérité ». Aussi quand, quelques années plus tard, Julien ordonna aux professeurs de choisir entre leur enseignement et leur foi, le converti abandonna sans hésitation ni regret sa chaire d'éloquence, « trouvant ainsi, remarquait-il lui-même, l'occasion de consacrer à Dieu tout son temps » (*Conf.*, VIII, 10). « Dès que votre serviteur Simplicianus, conclut Augustin, m'eût fait sur Victorinus ce récit, je brûlai du désir de l'imiter ; et c'est bien ce qu'il voulait ».

Ainsi, si les félicitations de Simplicianus, si une connaissance plus intime du traducteur des *Ennéades* prolongèrent et amplifièrent en l'esprit d'Augustin l'influence de cette lecture, par un choc en retour, la conversion, vraiment saisissante et émouvante, du rhéteur philosophe, et la consécration des dernières années de sa vie à la défense de la foi, étaient bien de nature à hâter le retour d'Augustin à l'Église. Car n'était-ce pas l'Église, sinon en ses chefs

spirituels, du moins en deux de ses membres les plus distingués, Simplicianus et Victorinus, l'un laïc, l'autre clerc, mais tous deux des penseurs à l'esprit ouvert et des théologiens profondément croyants, qui lui présentaient et lui recommandaient la philosophie néoplatonicienne.

C'est donc non seulement par des personnes, dont la prudence, le prestige ou l'affection devaient de toute nécessité peser d'un grand poids auprès d'Augustin, mais par des personnes qui font partie d'un corps social organisé et développé, que lui viennent les éléments de sa vie religieuse. Ce n'est pas seulement Monique, Victorinus ou Simplicianus, ce n'est pas seulement une mère dont l'exemple l'entraîne, un évêque dont la parole le subjuge, un penseur dont la philosophie l'éclaire, c'est, par eux et en eux, l'Église catholique tout entière qui se propose à lui, avec cet humanisme et cet intellectualisme dont elle s'est toujours glorifiée, avec cette foi qu'elle a reçue des Apôtres et dont son magistère conserve de siècle en siècle le dépôt, avec cette vie surtout qui se répand dans les âmes des fidèles, dans les plus riches avec plus d'abondance rejaillissant alors en gerbes mystiques et s'épanchant sur le monde en mystique charité.



Augustin est de ces âmes privilégiées, nées pour les grandes grâces et pour les grandes tâches. L'Église qui lui donnait tout, était en droit de tout attendre en retour. Elle lui remettait intégralement sa doctrine et sa vie pour qu'il fit fructifier cet héritage. Il fallait que devenu fils de l'Église, Augustin en devint aussi, de quelque façon, le père. Et

cela fut. Pour preuve — ou pour symbole, tant la chose est claire — il suffit de citer cette correspondance qu'il échangea dix ans après sa conversion, avec Simplicianus, autrefois son guide et maintenant son disciple. En 397, tous deux sont évêques, l'un successeur d'Ambroise, l'autre sur le siège d'Hippone. Et le plus âgé, par les ans et la foi, consulte le plus jeune. Il lui demande d'interpréter sept passages des Écritures, dont deux de l'*Épître aux Romains*, de cette Épître qui avait tant contribué au retour d'Augustin. Celui-ci s'exécute de bonne grâce et envoie à son collègue d'Italie deux livres de Commentaires, trop longs, dit-il, qu'il intitule *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Il l'appelle toujours « son père » et dit lui devoir, par gratitude au moins, cette réponse. Il se recommande à ses prières et termine en lui demandant de porter un jugement sur cet ouvrage. Un jugement court mais plein de poids ; qu'il soit sévère, peu importe, pourvu qu'il soit vrai. Ces formules, qui sont autre chose que pure politesse, n'empêchent pas que ce soit Augustin qui enseigne, Simplicianus qui s'instruit. Aussi bien celui-ci dans une lettre, qui est perdue mais dont Augustin accuse réception, se déclare-t-il entièrement satisfait de la solution donnée à ses apories. Le disciple était devenu maître.

Si Augustin fut appelé à devenir un des grands docteurs de l'Église, c'est que la richesse de ses expériences, la profondeur de son âme, la séduction de sa personnalité constituaient, pour la semence de l'Évangile, une terre de choix, et que le grain de blé, semé par Monique, devait y rendre cent pour un. Les forces qui agissent sur lui n'expliquent

ni toute sa conversion, ni toute l'évolution qui précéda, ni surtout celle qui suivit. D'autres âmes ont subi l'influence de la philosophie, ont été subjuguées par le prestige de la tradition, ont cédé aux tendresses d'une mère ; d'autres âmes ont cherché à intégrer dans leurs vies ces infiniment grands et ces infiniment petits et cependant la courbe suivant laquelle elles ont évolué n'est pas celle que dessine le récit des *Confessions*. Il n'y a qu'un seul Augustin, une seule scène du jardin, une seule vision d'Ostie.

Dès avant sa conversion, le rhéteur africain était une âme religieuse et que hantait le divin, sous toutes ses formes. Les trois éléments qui ont agi sur lui ont dû, nécessairement, agir en lui, et son être puissant et original a réagi sur eux et les a enrichis de ce qu'il avait de meilleur. Comme l'Église est, au dehors, le principe d'unité qui s'offrait à Augustin pour faire la synthèse de tout ce qui le pénétrait et l'attirait, ainsi, au dedans, l'intensité du sentiment religieux et le sens du divin, qui est comme sa grâce propre, est la forme qui assimile tous les apports du dogme, de la raison et de la vie. Si ces forces ont en lui et plus tard par lui quelque dynamisme créateur, c'est qu'elles se déploient en sa personnalité comme en un champ magnétique. L'intensité et l'innéité de ce sentiment font qu'il croit dès l'abord et qu'il ne cesse jamais de croire en sa destinée individuelle, qu'il se tourne d'instinct vers une conception de la société, de l'homme et de Dieu, où la personne est souveraine.

De tout temps, il est convaincu, au fond de lui-même, de sa responsabilité dans le péché et c'est en grande partie,

nous semble-t-il, parce que ce sentiment est si fort en lui que, pour s'en délivrer, il se jette dans le manichéisme, doctrine qui rejette sur un Être mauvais toute la culpabilité du pécheur. Peu de phrases dans les *Confessions* éclairent mieux ce point que celle où il écrit : « Dans ces conflits de philosophes, dont j'avais lu tant de livres, rien n'avait pu déraciner en moi, fût-ce un jour, mon Dieu, la croyance que vous êtes, encore que j'ignorasse ce que vous êtes, ni me faire douter que la conduite des choses humaines relevât de votre providence... Toujours j'ai cru que vous êtes et que vous prenez souci de nous » (*Conf.*, VI, 7-8).

Converti, ces idées ne feront que s'ancrer plus profondément en lui. Les personnes et les choses qui se sont disputé son âme, tel l'orgueilleux individu qui lui passe les livres des platoniciens, tel le silence matériel des êtres à Ostie, ne sont à ses yeux que des instruments providentiels de la bonté divine qui tantôt l'appelle de loin pour le ramener, tantôt se penche amoureuxment vers lui pour l'embrasser. Dans la *Cité de Dieu* (*Civ.*, X, xiv) ne reprendra-t-il pas, avec une complaisance marquée, cette phrase des *Ennéades* où il est dit que la providence s'étend jusqu'aux êtres les plus infimes et ne dédaigne pas de s'occuper des fleurs, des feuilles et des fruits... pensée évangélique à la fois et plotinienne. Mais tandis que Plotin, écrivant ceci, ne songe nullement à l'Un, son Absolu, mais à une hypostase inférieure sur qui seule retombe le soin de gouverner l'univers, Augustin, lui, se souvient d'avoir lu dans l'Évangile que le Christ s'intéressait aux lis des champs et que le Père, toute bonté, veillait sur les passereaux du ciel de Galilée.

Dans l'affinité naturelle de l'âme d'Augustin pour les vérités les plus humaines à la fois et les plus divines du christianisme, il faut voir une des raisons les plus profondes de sa conversion. Affinité que sa première enfance ne fit que développer, que son adolescence accentua encore, puisqu'il nous dit que les ouvrages où il ne trouvait pas le « doux » nom du Christ ne pouvaient le contenter. L'épithète dépeint toute une atmosphère de sympathie, tout un monde d'aspirations. Les forces qui agirent sur lui, toutes puissantes qu'elles fussent en elles-mêmes, chargées d'un potentiel social considérable, celui même de l'Église, et conductrices, Augustin l'a dit, de l'amour providentiel de Dieu, eussent été incapables de produire une flamme aussi vive que la vision d'Ostie, si elles n'avaient trouvé au dedans de l'âme du converti de secrètes complicités, si la providence, avant de mettre ces forces en branle, n'eût préparé le champ où elles devaient se déployer et, pour une synthèse supérieure, se rencontrer.

La nostalgie de Dieu, le désir d'un salut personnel, la possession plénière de ce Dieu, la persuasion que le bonheur le plus pur ici-bas n'est qu'un acompte sur cette échéance tant désirée, mais reculée, ces convictions sont l'âme de son âme et la loi organique de sa vie. La petite phrase qui orne la première page des *Confessions*, « Vous nous avez fait pour vous et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous », ce *fecisti nos ad te*, est la clef de son œuvre et de sa vie.

CHAPITRE SEPTIÈME

SYNTHÈSES

Est ibi.

(*Conf.*, IX, 14.)

Fecisti nos ad te et
inquietum est cor nostrum
donec requiescat in te.

(*Conf.*, I, 1.)

Au passage de la divine étincelle qu'est la grâce d'Augustin, l'opulence d'une philosophie séculaire, les trésors de la tradition ecclésiastique, les richesses latentes de la vie chrétienne entrent en contact. Après avoir analysé la nature et l'énergie propre de chacun de ces éléments, où l'on aura reconnu déjà ceux qu'une description célèbre déclarait essentiels à toute religion, l'élément institutionnel, l'élément spéculatif et l'élément mystique, après avoir mesuré la force qui les actionne, la personnalité d'Augustin, il faut s'appliquer à découvrir les nuances et les colorations spéciales, les demi-teintes de chacune de ces expériences religieuses et s'attacher à définir les lois suivant lesquelles s'élaborent ces synthèses nouvelles.

Le premier éclair qui sillonne l'orage de sa trentième année, c'est l'éblouissement à la lecture des livres platoniciens, qui se reflète, comme en une eau lumineuse et moirée, dans la contemplation de Milan. Quelle fut l'origine ou la cause de cette séduction ? Est-ce le charme du style de Plotin, l'éclat de ses images, la sublimité de ses pensées ? Il ne semble pas. Serait-ce l'inédit et l'étonnant comme tels, des arguments totalement inconnus, la solidité de positions nouvelles, la grandeur de perspectives pour la première fois dévoilées ? Non, c'est tout le contraire.

Ce qui séduit Augustin, c'est l'ancien et le connu, c'est le déjà vu ou, à tout le moins, l'entrevu. C'est, dans le domaine des sens, la sympathie de Plotin pour tout ce qui est beau, sympathie foncière et pourtant différente de celle du jeune esthète africain ; c'est « le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin », l'écho dans les *Ennéades* du *fecisti nos ad te* qui retentit au cœur du fils de Monique : c'est la conformité de la doctrine du *Logos* avec l'enseignement de l'Église sur le Verbe prêché par Ambroise. Ce n'est pas de trouver chez Plotin une sagesse inouïe qu'Augustin se sent défaillir, c'est de retrouver chez un grand philosophe, de vieilles choses familières ou qu'il portait en lui de naissance, ou qu'il a longuement méditées dans la solitude, ou dont sa mère et l'évêque ont doucement imprégné tout son être.

Il ne dit pas : « Dieu est esprit et il faut le chercher en esprit et en vérité », mais il dit : « *Ce sont ces ouvrages* qui m'ont appris à chercher la vérité par delà le monde des corps et qui m'ont fait apercevoir vos perfections invisibles

à travers les choses créées » (*Conf.*, VII, 26). Il ne s'écrie pas, « Oui, vraiment le Verbe est Dieu », mais il s'écrie : « *J'ai lu là que le Verbe est Dieu* », comme s'il voulait dire : « Ce que saint Jean enseigne, ce qu'Ambroise prêche, ce que croit Monique, je l'ai lu là, dans les livres des platoniciens. *Ibi legi... ibi legi.* » Il ne se contente pas d'affirmer : « Je sais que le bonheur de l'homme est d'être plongé dans les profondeurs du Verbe », mais ce qu'il affirme, le voici : « ... que les âmes, pour être heureuses reçoivent de sa plénitude et que pour être sages elles soient renouvelées par la participation à la sagesse permanente en soi, *cela y est bien, cela y est* ». (*Conf.*, VII, 14). *Est ibi... est ibi.* Là, oui c'est là... *ibi... ibi.* L'adverbe porte tout l'accent de la phrase, l'adverbe ramasse tout l'enthousiasme d'Augustin.

Ce n'est ni d'avoir lu Plotin, ni même, à tout prendre, d'avoir considéré à nouveau la sublimité de la doctrine johannique, qu'il se transfigure à nos yeux, c'est d'avoir découvert *cette doctrine chez Plotin*. Ce n'est pas de s'être rendu compte que pour toucher Dieu, il faut dépasser le monde des sens, qu'il se sentit prêt à rompre les attaches de la chair, c'est d'avoir remarqué que cette exigence, formulée par l'Église, l'était aussi par l'École. Ce ne sont pas les éléments de la synthèse pris à part, christianisme ou platonisme, qui l'éblouissent, c'est leur rencontre inespérée, leur accord, la synthèse même.

Objecte-t-on qu'on lit ainsi les événements à travers les *Confessions*, œuvre de maturité, où Augustin aurait fondu sa foi d'évêque avec ses convictions de philosophe, où il

aurait quelque peu confondu les plans, distinguant mal son état d'âme actuel d'avec ses sentiments à l'époque de sa conversion. Bien plus et bien mieux que dans les *Confessions*, ce caractère synthétique et, par là, dynamique de la contemplation de Milan apparaît dans les premiers *Dialogues*. Que dit-il en effet dans le traité *Sur le bonheur* ? Laissons-lui la parole. « Après avoir lu quelques livres de Plotin et — conjonction capitale que cet *et*, comme tout à l'heure l'adverbe *là* — après avoir lu quelques livres de Plotin *et* après les avoir comparé de mon mieux avec l'autorité de ceux qui nous ont transmis les divins mystères, je pris feu » (*Beat.*, I, 4). C'est cela : au contact de la pierre et du fer, jaillit l'étincelle ; sans contact, rien. *Conlataque* : comparaison. Tout est là. En désire-t-on une autre preuve ? Le *Contra Academicos*, plus proche encore des événements, nous la donne décisive. « Lorsque je lus, ces livres, dit Augustin, ce fut un incroyable incendie, incroyable, incroyable — le mot trois fois est répété — je me tournai vers cette religion entée en moi dès mon enfance et qui pénétrait la moëlle de mon être ; c'était elle-même qui m'entraînait sans que je le sus. C'est pourquoi, chancelant, hésitant, me hâtant, je saisis l'apôtre Paul » (*Acad.*, II, 11, 5). A peine donc a-t-il parcouru les *Ennéades* et y a-t-il trouvé comme une esquisse d'une philosophie chrétienne, de quelques points essentiels de la pensée de l'Église, qu'il interrompt cette étude. Pourquoi ? Pour se retourner vers les Écritures. En d'autres termes, pour vérifier l'exactitude de la synthèse nouvelle qui lui est apparue. Et pourquoi cette hâte et cette hésitation ? Parce qu'il craint qu'un

examen approfondi ne confirme pas ses premières impressions et ne dissocie la combinaison si séduisante de la religion et de la philosophie. Comme elle trahit cette angoisse et cette hésitation la phrase qui suit : «... chancelant, hésitant, me hâtant, je saisis l'apôtre Paul. Car, me disais-je, ces hommes, les chrétiens, n'auraient pu accomplir de si grandes choses, si leurs écrits et leurs principes — notez ces mots — étaient contraires à cette haute sagesse », à cette sagesse d'un païen ! Il lut donc ces écrits tout entiers et avec beaucoup d'application. Il entreprenait l'analyse de chacun des éléments de la synthèse en fonction de la synthèse.

N'est-ce pas là le processus de toutes les grandes découvertes de l'esprit humain ? Après la vision totalisante qui aveugle l'intelligence, celle-ci se ressaisit et, laborieusement, vérifie une à une les causes qui ont produit cet éclair et les soumet à une étude minutieuse. De même Augustin. A-t-on remarqué que s'il avait toujours montré quelque inquiétude sur les doctrines manichéennes, l'Écriture aussi lui faisait difficulté, que les interprétations littérales qu'on lui en avaient données ne l'avaient jamais satisfait, que seule l'exégèse spirituelle d'Ambroise avait pu exorciser ses doutes et commençaient de le calmer ? Maintenant, brandissant les *Ennéades*, comme un flambeau de vérité, il lit à leur lumière, les *Écritures*. On comprend qu'il n'aborda pas sans effroi une investigation ainsi menée. De cette première épreuve tant de choses dépendaient, toute sa conversion en somme. La synthèse résisterait-elle à l'analyse ?

Le résultat ne déçut pas son attente. Voici ce qu'il nous conte dans les *Confessions* : « Si vous avez voulu que ces

livres des platoniciens me tombassent sous la main, avant que j'eusse médité vos Écritures, c'est, je crois, pour que ma mémoire gardât l'empreinte de l'impression que j'en aurais recueillie... » N'est-ce pas délicatement attester la force et la vivacité de cette impression ? Et il continue : « Que formé d'abord à vos saintes Lettres, familiarisé avec leur douceur, j'eusse rencontré seulement ensuite ces ouvrages platoniciens, peut-être m'eussent-ils arraché du solide fondement de la piété — il redoutait leur vigueur — ou bien, si j'étais demeuré dans la disposition morale dont la bienfaisante influence m'avait pénétré, peut-être eussé-je cru que, de ces livres-là, même à n'étudier qu'eux, on pouvait tirer un gain tout pareil » (*Conf.*, VII, 26). *Etiam ex illis...*, *si eos solos*. Oh quel aveu ! Combien épris il dut être de cette « haute sagesse », — il le dit dans la même page en toutes lettres. Et de cette science récemment acquise, « dont il s'enorgueillissait », ne fut-il pas tenté de se servir comme d'un infaillible canon de vérité ? La suite du texte l'insinue et montre bien le biais sous lequel il aborde l'étude des Écritures. Les premiers mots reprennent la phrase du *Contra Academicos* que l'on citait à l'instant et en complètent donc le sens : « Aussi, poursuit-il, dans les *Confessions*, je me saisis avec avidité des écrits vénérables dictés par votre Esprit, surtout de ceux de l'apôtre Paul. Et je vis s'évanouir ces difficultés où celui-ci m'avait quelquefois paru se contredire lui-même, et où la teneur littérale de ses paroles me semblait en désaccord avec les témoignages de la Loi et des Prophètes. Je saisis l'unité de physionomie de ces chastes oracles et j'appris à exulter avec tremblement

M'étant mis à l'œuvre — phrase à épingler — je me rendis compte que tout ce que j'avais lu de vrai dans les livres néoplatoniciens était dit ici, mais avec votre grâce à l'appui » (*Conf.*, VII, 27). *Quidquid illac...*, *hac*. Ce qu'on disait là, l'était ici. C'est l'*ibi legi* retourné.

Ce n'est donc pas précisément, comme on le croit d'habitude, pour juger les *Ennéades*, encore moins pour les condamner, qu'il compulsa alors les *Épîtres* de saint Paul, mais plutôt pour appliquer à ces *Épîtres* elles-mêmes le code philosophique des *Ennéades*. Mais le christianisme s'avéra innocent d'erreurs et de bassesses. Il rivalisait avec le spiritualisme plotinien ; même, il lui apparaissait supérieur. Il fallut dès lors, en vertu d'une sorte de plainte reconventionnelle, porter l'attention sur l'autre élément de la synthèse et juger en appel le néoplatonisme lui-même. Celui-ci avait-il des droits à l'admiration et au respect du chrétien, contenait-il vraiment, comme Augustin l'avait cru, quelques-unes des doctrines essentielles du catholicisme ? Le converti n'avait-il pas été l'objet d'une mystification ? Un second procès s'imposait.

Et comment savoir si l'on peut englober les meilleurs matériaux du néoplatonisme dans une construction spécifiquement religieuse, comment juger si les titres que présente cette philosophie ne sont pas des faux audacieux, sans recourir au tribunal de l'Église ou sans la consulter en ses experts et en ses docteurs ? C'est ce qui explique en partie la démarche d'Augustin auprès de Simplicianus, assurément un des hommes les plus en vue des milieux ecclésiastiques de Milan, une autorité privée sans doute, mais des plus qualifiées,

et pareil à un jurisconsulte en matière de foi. Sur quoi porte l'entretien ? Entre autres choses sur la connaturalité secrète entre le christianisme et le plotinisme. On procède en commun à la vérification des dossiers. « Je vous félicite, dit Simplicien, d'avoir lu ces livres dans lesquels on trouve, sous mille formes, une initiation à Dieu et à son Verbe. » Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est parfaitement possible d'être en même temps un disciple du Christ et de Plotin. Mais à une condition. De remplacer l'orgueil de celui-ci par l'humilité de celui-là.

Simplicianus ne se contente pas de rassurer théoriquement son visiteur sur la compatibilité foncière de la révélation et de la philosophie et d'affermir ainsi sa synthèse intellectuelle, il lui fait connaître un homme, davantage encore, un ami, qui fut, comme Augustin l'était, rhéteur et qui devint, comme Augustin le devait devenir, philosophe néoplatonicien et théologien catholique. Victorinus, dans sa personne et ses écrits, est une vivante preuve de l'harmonie des *Ennéades* et des *Évangiles*. Son principal ouvrage *l'Adversus Arium*, fourmille de citations scripturaires et de réminiscences plotiniennes ; c'est un loyal essai de rationaliser le dogme de la Trinité à l'aide de notions empruntées au néoplatonisme. Mais Victorinus est aussi un édifiant exemple de chrétienne humilité, tout comme pour Augustin, le philosophe, « gonflé d'un monstrueux orgueil » qui lui avait procuré les *Ennéades*, est un symbole de cette haute et hautaine sagesse païenne. Ainsi la conversion d'Augustin offre une continuité parfaite. Elle débute par un don, par une intuition que l'on doit appeler une grâce ; il perçoit,

comme dans une métagéométrie jusque-là inconnue, la convergence vers l'infini de deux vecteurs parallèles, d'une philosophie strictement rationnelle qui transcende l'espace et le temps et d'une institution sensible qui se réclame d'un homme qui a vécu et souffert en Palestine et qui est mort sous Tibère, Jésus-Christ. Cette synthèse se révèle dans une vue simple, originale, comme telle impossible à dissocier. A partir de ce moment, imprévisible et gratuit, car « c'est vous, dit-il à Dieu, qui m'avez procuré ces livres platoniciens », les étapes se succèdent avec une logique inéluctable.

La conversion est chose grave et demande un effort de l'intelligence autant qu'une soumission amoureuse de la volonté. Le pari sur l'éternité et le salut n'est pas un jeu. On n'accepte pas sans discernement une foi qui s'adresse à la personne tout entière, qui réclame impérieusement l'hommage de toutes les facultés, de l'esprit autant que du cœur. Voilà pourquoi Augustin se plonge dans l'étude des Écritures. Vont-elles ployer sous le poids de cette philosophie ? La vision n'était-elle qu'un mirage ? Peut-on vraiment croire avec Ambroise et penser avec Plotin ? Cette question, on l'a dit admirablement, détermine chez les croyants la première crise de la foi, la crise de l'adolescence.

L'enfant qui s'éveille à la vie des sens et promène sur le monde un naïf regard étonné accepte le christianisme comme une histoire, une merveilleuse et consolante histoire, et l'Église comme une famille agrandie qui, à l'égal de son père, lui parle d'autorité et pour l'honneur de laquelle on verse tout son sang. Les paladins de cette histoire mouraient

« martyrs », pour avoir « confessé » le Christ, le premier du nom, ou pour avoir refusé de trahir les livres saints, patrimoine sacré qui en perpétue le souvenir et en prolonge l'action. Dans la religion de l'enfant, c'est l'élément traditionnel qui prédomine.

Le jeune homme, subissant la poussée de l'intelligence, veut qu'on lui démontre ce qu'autrefois il acceptait qu'on lui montre. Se cabrant sous le joug d'une tradition de famille, il entend discuter ce qu'il exécutait autrefois comme un mot d'ordre transmis par les aïeux. Si d'aventure il lui semble que ses principes d'aujourd'hui ne justifient pas ces consignes impératives, si les violents acides de ses théories effacent tout le charme des tableaux enchanteurs de son enfance, s'il est incapable d'unir en une synthèse organique l'élément intellectuel avec l'élément institutionnel, ou bien il s'enferme désespérément dans celui-ci, pour se réfugier dans une espèce de douce superstition et devenir un rentier de la foi, ou bien, grisé par le système de sa majorité, il quitte la maison paternelle et part vagabonder à travers le monde de sa raison émancipée. Parce que toute religion, loin d'être simple et discrète, est complexe et totalitaire, si l'équilibre se rompt, elle engendre, sous une forme ou sous une autre, la révolte ou l'abdication.

De même que l'apostasie est la désagrégation des éléments constitutifs de la religion, la conversion est l'intégration d'éléments jusque-là dissociés. Bien avant de se convertir, Augustin avait une philosophie et connaissait le Christ. L'*Hortensius* lui avait montré le bonheur dans la recherche de la vérité, et sa mère, puis Ambroise, lui avaient appris

que le christianisme est source de lumière pour l'intelligence et de paix pour le cœur. Pourtant, il ne se convertissait pas. Les éléments restaient isolés : le matérialisme manichéen s'affirmait incompatible avec les croyances chrétiennes. Mais qu'une autre philosophie, spiritualiste, lui apparaisse dans le prolongement de l'*Hortensius* et parallèle surtout à la doctrine de saint Jean et de saint Paul, que la synthèse devienne possible, et la conversion ne sera pas loin. Augustin vit, dans un éclair, la possibilité de ce rapprochement. Tout de suite, il se mit à en étudier la réalisation. Par un double mouvement du discours, il vérifie si la doctrine de la tradition — *divina mysteria tradiderunt* — satisfait aux exigences de l'esprit telles que Plotin, et, en lui, la philosophie même, les lui a révélées : puis, cette enquête menée à bien, il vérifie si les positions rationnelles du néoplatonisme peuvent se concilier avec les dogmes autoritaires de l'Église : *in istis insinuari Deum et eius Verbum*. Et par ce double circuit il revient à l'intuition initiale. Vers ce temps-là — car on n'oserait affirmer que ce soit avant, et l'on croirait plus volontiers que ce fut après l'entrevue avec Simplicianus, — eut lieu la contemplation de Milan, synthèse finale de cette première et essentielle phase de sa conversion. Contemplation intellectuelle et intellectualiste, de par la nature même des analyses qui la précèdent et l'engendrent, et cependant religieuse, parce qu'elle se situe au confluent de deux fleuves qui coulaient jusque-là en des lits séparés et qui mêlant leurs flots, emportent Augustin vers la foi chrétienne.

Dans cette extatique description, il n'est pas inexact de

distinguer, comme on l'a fait plus haut, un esprit chrétien et, pour le traduire, une mentalité et un vocabulaire plotiniens. Il y a effectivement, Augustin et Simplicianus l'ont reconnu, un abîme entre le *Logos* des *Ennéades* et le Verbe *Incarné* du *Prologue* johannique, entre la présomption du philosophe païen et l'humble confession du chrétien. Néanmoins, puisque, par des facultés distinctes, c'est toujours le même homme et tout l'homme qui croit, qui pense, qui aime et qui parle, ces éléments réagissent forcément les uns sur les autres. Ces pages sincères ne sont donc pas plus l'œuvre d'un chrétien teinté de platonisme que d'un platonicien teinté de christianisme. Essentiellement plotinienne, la contemplation de Milan est vraiment catholique déjà. C'est l'expérience d'un philosophe qui devient un croyant ou plutôt, d'un homme qui, autrefois croyant, le redevient, tout en restant philosophe.

Si la religion intégrale n'est pas seulement un ensemble de pratiques extérieures — et elle est assurément cela — ni même une vie rituelle soutenue et alimentée par une vie mystique — et elle est aussi cela — mais encore une doctrine, une foi qui s'adresse à l'intelligence, il ne faut plus s'étonner que la vision de Milan, religieuse, soit hautement intellectuelle. Elle l'est même avant tout. A cette époque, le converti, de son propre aveu, réfléchit beaucoup plus qu'il ne prie. Et si le langage des *Confessions* est ici plus métaphysique que biblique, si des pages entières ont une allure spéculative marquée, c'est une preuve de la sincérité de l'auteur et c'est un signe que le retour d'Augustin se fit avec un grand sérieux, qu'il revint à Dieu tout entier et dans la lumière, âme et intelligence, cœur et esprit.



Mais déjà dans cette première crise — et c'est probablement un des traits qui distinguent la conversion d'Augustin de toute autre — déjà ici le troisième élément de toute religion, l'élément mystique est à l'œuvre. L'extase de Milan, si l'on ose dire, commence par une recherche de Dieu pour lui-même. La grâce propre d'Augustin — analysée plus haut — joue ici un rôle primordial. On parle sans se lasser de son évolution intellectuelle, on ramène sa conversion à une illumination de ses facultés discursives et l'on néglige l'aspect émotif et unitif de cette évolution. La crise intellectuelle de la foi se développe chez lui sous le signe de profondes aspirations mystiques.

Augustin est un mystique né. Il a d'ailleurs de qui tenir. Sa mère l'était aussi. C'est ce goût naturel de Dieu, cette soif et cette faim de l'union, qui l'empêchent de se mouvoir à l'aise dans la doctrine des manichéens et qui expliquent le sentiment de libération intérieure à la lecture des *Ennéades*. Pourquoi dans son évolution strictement intellectuelle, la spiritualité de Dieu occupe-t-elle une place de premier plan ? On peut, sans doute, en philosophe, fonder un système suffisamment cohérent sur le matérialisme ou sur le dualisme : à preuve, les stoïciens et les manichéens ; mais un mystique ne saurait être que spiritualiste et moniste. Voilà, ce nous semble, le motif pour lequel la conversion d'Augustin fut impossible aussi longtemps qu'il n'était pas détaché des doctrines de Manès ; voilà pourquoi, ces entraves tombées, et la spiritualité de Dieu lui apparaissant, son âme prend son

essor, et, se laissant aller à son instinct, arrive bientôt à une contemplation supérieure. Voilà un nouveau fondement, et le plus profond peut-être, à l'enthousiasme d'Augustin pour les *Ennéades*. Cette œuvre n'est pas seulement le fruit d'une pensée philosophique, elle se donne en certaines de ses pages comme le témoignage de quelqu'un « qui a vu ». Notamment dans le traité *Sur le beau*, et là plus souvent qu'ailleurs, Plotin fait discrètement allusion à ses expériences mystiques : « Celui qui a vu, écrit-il, sait ce que je veux dire » (*Enn.*, I, 6, 7). De tels appels durent émouvoir Augustin autant que les élévations intellectuelles de ce traité durent le convaincre. Pour être soi, Augustin avait besoin de croire en l'existence d'une Beauté et d'une Bonté spirituelles. Plotin, philosophe et visionnaire, lui présentait cet Idéal comme le postulat même de la raison ; il garantissait, lui le penseur, le bien fondé des tendances mystiques qui emportaient Augustin à son insu.

La dialectique conduit à l'union. « Il y a deux voies, dit Plotin, pour ceux qui montent et qui s'élèvent ; la première part d'en bas ; la seconde est la voie de ceux qui sont déjà parvenus dans le monde intelligible et y ont en quelque sorte pris pied ; ils doivent s'y avancer jusqu'à ce qu'ils arrivent à la limite supérieure de ce monde ; ce qui marque la fin du voyage, c'est le moment où ils arrivent au sommet de l'intelligible » (*Enn.*, I, 3, 1). Or, dans la philosophie des *Ennéades*, la seconde de ces voies n'est que le prolongement de la première. La philosophie se dépasse et s'achève dans l'extase. La route que suit l'Intelligence débouche sur la contemplation unifiée de l'Un. Que résulte-t-il de ceci ? Que

l'un des éléments constitutifs de la vision de Milan, l'un des facteurs de la première crise d'Augustin, le principal même, puisque nous appelons cette crise intellectuelle, est teinté de mysticisme.

Nous ne prétendons pas qu'Augustin ait cherché consciemment l'expérience mystique ; non, il se débattait dans des difficultés d'ordre philosophique et se cherchait une issue bien plus dans un système que dans une vie. Dans les êtres d'élite, l'action déborde l'intention et la vie s'étend plus loin, beaucoup plus loin que la conscience. En un sens très vrai ils font, en bien ou en mal, ce qu'ils ne veulent pas, ou plutôt ce qu'ils pensent ne pas vouloir. Car en eux veille toujours l'appétit inassouvi de l'être, infini comme l'être et qui les aiguillonne à chaque pas. C'est cette nostalgie de Dieu, cet amour radical du divin qui perce jusque dans les élucubrations les plus philosophiques d'Augustin.

La même coloration mystique qui charmait le jeune homme dans les *Ennéades* de Plotin, il la retrouvait dans le second élément de sa première synthèse religieuse, l'Écriture et la tradition. Il y a longtemps qu'il s'efforçait sans y réussir, de goûter les Livres saints : dans sa jeunesse, leur style simple le rebutait ; plus tard, dans l'exégèse grossière qu'on lui en offrait, les textes lui paraissaient se contredire. Ce n'est qu'après avoir entendu Ambroise qu'il commença de revenir sur ces préventions de rhéteur et de philosophe. Et pourquoi ? Parce qu'Ambroise lui apprenait à découvrir le sens spirituel de ces choses, parce qu'il l'autorisait, au nom d'une tradition vénérable, inaugurée par Philon et reprise par Origène le

chrétien, à lire les Écritures, non en rhéteur ou en philosophe, comme il avait prétendu le faire jusqu'à ce jour, mais en mystique.

Tout comme, du côté de la philosophie, les sources doctrinales de la contemplation de Milan doivent être cherchées dans les traités de Plotin où le mysticisme est à fleur de terrain, ainsi, du côté de la tradition scripturaire, ce sont les plus mystiques des auteurs sacrés ou les pages qui décrivent des états d'âme exceptionnels, qui inspirent plus particulièrement Augustin. Dans l'Ancien Testament, par exemple, c'est la parole que Dieu dit à Moïse dans le buisson ardent : « Je suis celui qui suis » (*Conf.*, VII, 16). Dans le Nouveau, c'est saint Jean avec le *Prologue* de son Évangile, c'est, par trois fois, la révélation du monde invisible dans le visible annoncée par saint Paul aux Romains. Ainsi, dans cette synthèse de l'élément institutionnel et de l'élément intellectuel, les parcelles de vie mystique diffuses en chacun de ces éléments et saturant tout l'être d'Augustin, opèrent à l'instar d'un catalyseur, les attirent l'un vers l'autre et contribuent à la réaction. Mais ce troisième élément, aussi actif que les deux autres, n'apparaît pas dans la combinaison nouvelle. Augustin n'est pas conscient de tout ce qui se passe dans le vase clos de son âme. Il se croit philosophe, quand il est avant tout mystique. Dans le langage abstrait de l'École, on dirait que la contemplation de Milan est « formellement » intellectualiste, mais « virtuellement » mystique. Mais elle est religieuse.

Pas plus qu'il ne saurait y avoir de religion qui soit purement rite, dogme ou expérience, aucun de ces éléments

qui la constituent n'est pur des deux autres. La synthèse est présente tout entière en chacune des parties de l'ensemble. Tout est saint dans l'Église, les objets du culte comme les articles du *Credo*, la poitrine du premier communiant ou le front du moribond, comme les mains du prêtre ou les définitions des Conciles. Saintes aussi les vues des théologiens, mais non pas à l'égal de la voix des évêques ou de la vie des fidèles. Dès là qu'une âme se convertit, c'est-à-dire se tourne vers Dieu, tout lui devient sacrement. Rien de ce qui est authentiquement religieux n'est privé d'un symbole concret ou d'une garantie extérieure, d'une signification doctrinale ou d'une richesse mystique.

Mais si chacun des trois éléments de toute religion est constamment présent aux deux autres, cette présence n'est pas nécessairement aperçue ; elle peut être réelle et latente. Les hommes ne se font-ils pas de singulières illusions sur les mobiles de leurs actes ? N'en ignorent-ils pas le plus souvent et les causes et les conséquences ? Cette radiation spirituelle ne se révèle qu'à la longue, lorsque déjà l'élément s'épuise et entre en repos. Maintes fois, ce n'est qu'après avoir tourné la dernière page d'un livre qu'on en saisit la thèse.

Et c'est pourquoi il faut avoir atteint déjà la vision d'Ostie et, de la cime, se retourner vers le passé, pour apercevoir dans toute sa grandeur le contour majestueux de la contemplation de Milan. Augustin est là qui tente de tous côtés la conquête de ce sommet. Avec Ambroise comme guide, il s'avance par le chemin des Écritures et de la tradition, puis le quitte, revient en arrière, hésite, cherche sa voie sur les pas de Plotin, parfois même déjà, poussé par

une force inconnue, s'élance à l'aveugle dans les sentiers mystiques, rejoint plus loin les routes battues de la philosophie et de l'autorité et, par ces raccourcis passant de l'une à l'autre, monte, monte toujours, jusqu'à ce que, parvenu bien haut, il se rende compte enfin que ces deux voies — car il n'aperçoit plus les sentiers — débouchent sur un même panorama et qu'il a, pendant des mois, gravi les pentes de la montagne sainte d'où le Seigneur, Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens, d'aussi loin qu'il pouvait le voir venir, appelait le pèlerin de la vérité : *Clamasti de longinquo* (*Conf.*, VII, 16).

*
* *

Mais si les doutes sont résorbés, si le conflit entre la raison et la foi est apaisé, si l'intelligence est conquise, les puissances de la volonté ne font que se mettre en branle et résistent encore à l'attrait de la grâce. Si haut qu'il se soit élevé, Augustin, comme il le dit, « se trouve encore loin de Dieu, dans une région étrangère où il lui semblait entendre sa voix des hauteurs : Je suis, disait le Seigneur, la nourriture des forts ; crois et tu me mangeras » (*Conf.*, VII, 16). « J'étais sans doute parvenu, avoue-t-il, dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant à l'Être lui-même, mais je n'y pus fixer mon regard ; ma faiblesse se sentit refoulée, je retombai à mon ordinaire ; je ne gardai plus avec moi qu'une mémoire amoureuse et qui, si j'ose dire, aspirait à l'arome des mets que je n'étais pas encore capable de manger ». Et citant ce texte, il faut y souligner le passage des métaphores de la vue à celles du goût, celles-ci plus

propres à traduire un état mystique, comme celles-là, une conviction intellectuelle. « Je cherchais, continue-t-il, le moyen d'acquérir la force qui me permettrait de jouir de vous et je ne la trouvais point que je n'eusse embrassé le Médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ, lequel est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement, lui qui nous appelle et nous dit : C'est moi qui suis la voie, la vérité et la vie, qui mêle à la chair — puisque le Verbe s'est fait chair — la nourriture que ma faiblesse s'interdisait de prendre, afin que votre sagesse, par laquelle vous avez tout créé, devînt le lait de notre enfance » (*Conf.*, VII, 24). Non, il n'était pas encore assez humble pour posséder Jésus, l'humilité même, et il n'avait pas encore l'âme assez enfantine et le cœur assez pur pour voir Dieu. Même après avoir lu les *Ennéades* aux clartés de l'Évangile, l'orgueil et les passions animales le retenaient encore loin du port — *uxoris honorisque inlecebra detinebar* (*Beat.*, I, 4).

Pour qu'Augustin put prendre définitivement son élan, il fallait donc que fussent arrachées ces entraves, il fallait que ces puissances d'affection qui sous-tendent tout mysticisme soient détournées des beautés sensuelles et orientées vers la joie de l'extase. Comme toute éducation, celle du cœur est progressive et l'intelligence y a sa place. Si la première synthèse religieuse d'Augustin, philosophico-dogmatique, ne brise pas tout d'un coup ses chaînes, elle les use cependant. Au cours des mois qui suivent la contemplation de Milan, chacun des éléments qui la constituent prépare la libération. Plotin, calme et ferme, recommande la fuite vers un monde différent de celui des sens, enseigne

le mépris des beautés corporelles, exhorte au parfait détachement. Saint Paul, à sa manière, véhémence et passionnée, prêche les mêmes vérités. La raison et l'autorité, non contentes de faire converger leurs feux sur un même point du domaine spéculatif, conjuguent leurs faisceaux et exigent impérieusement les mêmes renoncements. Mais si ces phares éclairent, ils sont encore, surtout celui de la philosophie, sans chaleur. Si l'intelligence se complaît aux formes abstraites et universelles, la volonté ne s'éveille qu'au contact d'un être concret. L'amour veut posséder une personne et être possédé par elle.

Alors, au matin de sa vie, à travers le brouillard des Écritures qui peu à peu se levait, Augustin vit progressivement se dessiner à l'horizon la haute stature du Christ, aurolé de tout l'éclat de la divinité. Déjà « il reconnaissait en lui un homme complet, un homme réel qui, selon son estimation devait être préféré à tous les autres, non pas comme la vérité en personne, mais en vertu d'une excellence singulière de sa nature humaine et d'une plus parfaite participation à sa sagesse ». Mais voici que « brisant avec l'erreur mensongère » des hérétiques qui niaient la divinité du Christ, il comprit enfin le « sacrement » enclos dans ces mots le *Verbe s'est fait chair* (*Conf.*, VII, 25), il comprit que Jésus, né de la Vierge et vraiment homme, mais aussi « vrai Dieu de vrai Dieu », comme le professe le *Credo* de Nicée, pourrait seul le contenter, qu'en lui seul il trouverait l'apaisement de toutes ses puissances d'amour.

Qu'on ne parle donc plus d'une conversion purement intellectuelle ou même, comme on dit, morale. Une telle

conversion, sans l'ombre d'une expérience religieuse et mystique, n'est-ce pas du seul point de vue psychologique, et surtout quand il s'agit d'une âme aussi passionnée que celle d'Augustin, une sorte de fiction littéraire, le produit d'une érudition livresque et morte à la vie ? Croit-on donc qu'après douze ans de vie commune Augustin ait pu s'arracher aux étreintes d'une femme qu'il aimait et dont il adorait le fils, pour n'embrasser qu'une abstraction, qu'une théorie philosophique, si belle et si haute soit-elle ? L'exquise sensibilité d'Augustin ne pouvait rester sans objet, mais lorsque ses facultés intuitives supérieures se furent déployées et eurent commencé de l'entraîner, le Christ pouvait seul satisfaire tout son besoin d'aimer. Il conduisait vers le Père et était en lui-même souverainement aimable : il était la Voie, la Vérité et la Vie.

Mais si cette Voie plaisait à Augustin, « il ne se sentait pourtant pas le courage de s'engager dans son étroit défilé » (*Conf.*, VIII, 1). Il balançait entre ces deux vies et ces deux amours. Son être était divisé. L'esprit que l'humilité chrétienne n'avait pas encore soumis à Dieu éprouvait à son tour la rébellion des sens. « Il s'était imaginé jusque là que s'il différait de jour en jour de mépriser les espérances du siècle pour s'attacher à Dieu seul, c'était faute d'apercevoir quelque lumière certaine qui orienterait sa course. Mais le jour était arrivé où il se trouvait tout nu devant les reproches de sa conscience » (*Conf.*, VIII, 18). Le Christ l'attirait, mais la chair le retenait. Tour à tour la contagion de l'exemple et un appel, mystérieux, extérieur à la fois et intérieur, devaient détruire les dernières résistances de sa double nature, animale et spirituelle.

L'humilité de Victorinus le rhéteur, la dévotion de Ponticianus, les austérités d'Antoine en Égypte, l'ardeur avec laquelle deux jeunes courtisans s'étaient convertis à Trèves, la vie monastique des frères de Milan, puis ce long cortège de vierges et d'ascètes qui s'étaient donnés à Dieu dans la chasteté parfaite, tous ces êtres, de chair comme lui, dont plusieurs étaient ses contemporains, jeunes comme lui, ardents comme lui, qui l'avaient devancé, qui marchaient à grands pas sur les traces du Christ, tous, ils lui faisaient honte et le pressaient de les suivre. S'il demeurait malgré tout en suspens, c'est qu'une âme comme la sienne, mystique en son fonds, ne pouvait se donner à demi. Dieu réclamait l'holocauste.

Tandis qu'au récit de Ponticianus, son désarroi augmentait d'instant en instant, et qu'au jardin, où il s'était retiré avec Alypius, la crise atteignait son paroxysme, une chanson d'enfant, quelques lignes de saint Paul, des riens, comme il arrive souvent, y mirent fin tout à coup et sa vie brusquement oscilla de l'un à l'autre amour. Les forces mystiques étaient libérées. Si un grain de sable a suffi pour faire pencher définitivement la balance, c'est que le plateau de la grâce, lourdement chargé déjà était prêt à tomber, c'est qu'à ces riens Augustin donnait un poids extraordinaire. Il avait foi en la Providence, et, l'oreille tendue vers Dieu, il crut entendre en cette voix d'enfant, une voix du ciel ; il ouvrit le livre de l'Apôtre comme on consulte un recueil d'oracles, pour sortir d'une impasse et se décider. Prends et lis ! Prends et lis ! Il prit donc le livre, l'ouvrit et lut tout bas le premier chapitre où se jetèrent ses yeux : « Ne vivez

pas dans les festins, dans les excès de vin, ni dans les voluptés impudiques, ni dans les querelles et les jalousies ; mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à contenter la chair dans ses convoitises ». Ces lignes à peine achevées, il se répandit dans son cœur comme une lumière de sécurité qui dissipa toutes les ténèbres de son incertitude (*Conf.*, VIII, 29). Il décida de renoncer au mariage et de ne plus vivre que pour Dieu. Il est très vrai que dans le texte de l'*Épître aux Romains* il n'était pas directement question de continence ou de chasteté parfaite et qu'Augustin a donné à ces paroles un sens qu'elles n'avaient point. Mais, pour s'en offusquer, il faut ne rien comprendre aux attraites intérieurs qui commandent les démarches d'une âme, à ce jeu infiniment subtil et délicat que nous appelons la grâce ; il faut avoir fermé les yeux sur les tendances profondes du converti : son cœur est fait pour Dieu et son cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en lui. Il lit donc dans ce texte ce qu'il y cherche ; il l'aborde avec un préjugé, oui, avec un préjugé religieux ; il le lit à la lumière d'une riche synthèse, dogmatique et philosophique, rationnelle et traditionnelle ; il y voit en projection sa vocation spéciale ; avec une exhortation à fuir les plaisirs de la chair — c'est le côté négatif et libérateur — il y trouve une invitation à se revêtir mystiquement du Christ — et c'est l'aspect positif, rassasiant et plénier qui l'attire comme l'aimant attire le fer.

Telle est la première partie du chemin qui relie la contemplation de Milan à la vision d'Ostie. Tout comme il y eut,

avant celle-là, pour l'intelligence, un scepticisme philosophique salulaire et une prédication spirituelle qui rendirent possible et facilitèrent la synthèse de la raison et de la foi ; de même, avant celle-ci, pour dégager le cœur et mettre en train, de façon consciente et délibérée, les facultés mystiques, il faut une longue préparation, dont la scène du jardin constitue l'épisode le plus saillant, mais non pas final. Là s'achève une période d'incubation où éclôt l'amour, mais l'éducation du cœur se poursuit. Les ardeurs des sens se sont éteintes et les fumées de l'orgueil se sont dissipées. La voie est libre désormais ; car nul n'approche de Dieu, s'il n'est immaculé, pur de corps et chaste d'esprit ; *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*. Mais nul œil ne contemple le soleil, s'il n'est devenu semblable au soleil ; pour voir Dieu, il faut une divine grâce.

Pendant des semaines et des semaines, tout un avent, tout un carême, il vécut de cette nourriture, réfléchissant aux expériences passées, s'instruisant auprès de Monique et d'Ambroise, méditant les livres saints et priant avec le psalmiste le Dieu vers lequel il se hâtait. Et au sortir du désert, ce furent les joies du baptême et l'effusion de l'Esprit et le jaillissement en son âme de la vie divine. Il foulait aux pieds le sol des contreforts sacrés et pouvait se croire à destination. Mais la parole de Jahveh lui est alors adressée : « Que fais-tu ici ? Sors et tiens-toi dans la montagne devant Jahveh, car voici que Jahveh va passer. Et il y eut, dit la Bible, un vent fort et violent qui déchirait les monts et brisait les rochers : Jahveh n'était pas dans le vent. Après le vent, il y eut un tremblement de terre : Jahveh n'était

pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre, un feu : Jahveh n'était pas dans le feu. Et après le feu, un murmure doux et léger. Quand Élie l'entendit, il s'enveloppa le visage de son manteau et, étant sorti, il se tint à l'entrée de la caverne. Et voici qu'une voix se fit entendre à lui... » (I, *Reg.*, 19).

Car voici l'expérience religieuse intégrale, où la synthèse précédente, celle de la raison et de la foi, est reprise dans une synthèse supérieure et fusionnée avec l'amour et la vie. On s'en souvient, pour l'être religieux, pour celui du moins qui atteint son plein développement, il y a normalement deux crises, la première au sortir de l'adolescence où les données de la tradition sont confrontées avec les exigences de la pensée ; la seconde, plus redoutable, à l'époque de la maturité, où se mêle à cette nourriture azyne un ferment nouveau, mystique. Instant critique. Si l'action du levain n'est pas entravée, l'âme bientôt pourra se nourrir d'un pain complet, d'une religion où rien ne manque ; ni les faits, ni les dogmes, ni les rites, pour notre besoin d'accepter, de croire et d'agir ; ni la systématisation intellectuelle, ni la cohérence théologique, pour notre besoin de penser et de voir ; ni la mystérieuse conscience d'une participation à la vie divine, pour notre besoin d'aimer.

Et telle est bien la vision d'Ostie. On comprend maintenant en quoi elle ressemble à la contemplation de Milan et par quoi elle s'en distingue. Toutes deux sont des expériences religieuses, pas seulement philosophiques ou mystiques, mais spécifiquement religieuses, car toutes deux intègrent par synthèses successives, les éléments dont

l'union constitue précisément l'essence de la religion. A Milan, comme à Ostie, Augustin fait, vers Dieu, un pas décisif, là sous l'impulsion d'Ambroise et sous la direction de Simplicianus, ici la main dans la main avec Monique, sa mère. Toutes deux sont préparées par une période plus confuse où les éléments se disposent, s'adaptent lentement aux nécessités de la synthèse toute proche ; toutes deux sont déclanchées par des contacts personnels avec des âmes, des êtres vivants, par l'attraction d'un grand corps social.

Mais si ces expériences se ressemblent, elles ne se répètent pas. L'une est plus intellectuelle et, parce que l'accent porte alors sur le côté spéculatif, le langage qui la décrit sera naturellement plus métaphysique : vocabulaire et mentalité rappelleront les *Ennéades* ; mais parce que l'élément qui s'unit à la philosophie est révélation et parce que la religion, qui en est la synthèse supérieure, est le christianisme, l'esprit de la contemplation de Milan sera un esprit tout chrétien. La vision d'Ostie, de par la présence même d'une femme, offre un caractère plus affectif ; si la mentalité reste plotinienne, le vocabulaire l'est moins ; l'expression adéquate de la vie surnaturelle de l'âme, d'un esprit non seulement chrétien mais mystique, Monique et Augustin la chercheront de préférence, mais non exclusivement, dans les livres saints.

Dès l'origine, le ferment mystique était là, facilitant par exemple, à Milan, le pétrissage du dogme et de la philosophie ; puis, plus actif à mesure que, du Christ, de chaudes effluves viennent caresser l'âme du converti, pour prendre soudain toute sa force et faire lever d'un coup toute la

pâte — *et est fermentatum totum*. Les éléments mystiques, loin de supprimer les autres, les pénètrent intimement, au point de n'en pouvoir plus être dissociés. Certes, un spécialiste de laboratoire, pourra venir étudier la vision d'Ostie à l'aide de balances et d'éprouvettes, en faire l'analyse et établir, à la pesée, que l'élément mystique y est présent en quantité négligeable ; il peut être un excellent chimiste, mesurer exactement le nombre et la cadence des périodes, apprécier même le choix des mots et l'éclat des images, il peut énumérer toutes les allusions scripturaires et découvrir jusqu'à la moindre réminiscence des *Ennéades* ; si ses sens sont émoussés, il ne percevra pas l'arôme exquis, le goût délicat de cet aliment mystique. Le sens profond de la vision d'Ostie lui restera caché.

En cette extase Augustin atteint, autant qu'on le peut ici-bas, à la perfection de la vie chrétienne. La rapidité de cette transformation et son caractère envahissant constituent, à coup sûr, des phénomènes singuliers. Par là, cette conversion qui obéit, on l'a vu, aux lois universelles de la psychologie religieuse, garde un cachet nettement individuel, se présente comme une expérience unique, d'une suréminente valeur, dont le secret doit être cherché dans l'excellence de la grâce propre du converti.

Dans l'enfant déjà, puis dans le jeune homme, se révèle un instinct religieux personnel, un enthousiasme délirant pour la recherche de la vérité. Ces tendances pouvaient disparaître pour un temps, mais elles ne devaient pas se perdre, comme ces torrents qui s'enfoncent sous terre, mais réapparaissent ensuite plus larges et plus profonds. A l'heure

marquée, Augustin traverse victorieusement deux crises religieuses et retrouve d'abord la foi, puis la plénitude de la vie de foi. En quelques mois, il franchit des étapes que des âmes moins favorisées mettent des années à parcourir ou qui leur restent à jamais infranchissables. Presque sans transition, il passe de la jeunesse à la maturité spirituelle. A peine le christianisme, qui était pour son imagination d'enfant, une belle *histoire*, devient-il pour son esprit une *doctrine* qu'aussitôt son cœur d'adulte y découvre une *vie* riche et palpitante.

CHAPITRE HUITIÈME

FERMENTS

μακάριος ὅψιν μακαρίαν
τεθειμένους.

(Enn. I, 6, 7.)

si continuetur hoc... ut
talis sit sempiterna uita
quale fuit hoc momentum
intellegentiæ... nonne hoc
est : *intra in gaudium
domini tui ?*

(Conf., IX, 25.)

Lorsque Monique, sa tâche accomplie, fut morte, Augustin se trouva seul au monde, avec Dieu. Tandis qu'avec sa mère il montait vers ce sommet, il se préparait déjà au service du Très-Haut. Quand il en redescendit, son devoir s'était précisé : il serait le témoin de Dieu.

Autour de lui l'hérésie faisait rage et l'année précédente, sous ses yeux, Ambroise s'enfermait dans sa cathédrale avec ses fidèles pour résister aux ariens et à la pression de Justine, la mère du jeune empereur. A peine converti, dans sa solitude de Cassiciacum, il songe à fortifier les faibles dans la foi, à ramener les manichéens dévoyés, ses anciens

amis. Il est trop riche, trop libéral, pour ne pas communiquer à d'autres la vérité retrouvée. A Rome, où il reste encore quelques mois, il se met à écrire une étude comparative sur la vie des catholiques et des manichéens, ainsi que d'autres opuscules qu'il achève en Afrique. Avant sa conversion, il n'avait publié qu'un petit essai d'esthétique auquel on ne dut pas attacher grande valeur, puisqu'à l'époque des *Rétractations* il ne pourra même plus remettre la main dessus. A peine rentré dans le giron de l'Église, ses dons d'écrivain s'épanouissent et pendant près du demi-siècle qui lui reste à vivre, il ne cesse de produire intensément. Sa conversion a libéré non seulement son corps, son âme et son esprit, mais ses facultés littéraires. Il ne s'est pleinement trouvé, qu'en se retrouvant dans l'Église. Catéchumène, néophyte, prêtre et évêque, il ne fera qu'exploiter l'extraordinaire richesse des expériences par lesquelles il a passé aux environs de sa trentième année. Parce que sa conversion, en y incluant, comme il le faut faire, la vision d'Ostie, fut une expérience religieuse intégrale, on peut y découvrir en germe et à l'état psychologique nombre de doctrines qui seront plus tard essentielles dans sa philosophie ou sa théologie.

Un homme, entre trente et quarante ans, surtout s'il est de la trempe d'Augustin, donne généralement sa mesure. C'est l'âge fécond par excellence, non pas nécessairement en choses écrites ou faites, mais en choses voulues ou pensées. Au cours des années suivantes, il ne fait le plus souvent que monnayer les trésors en cet âge rassemblés, que frapper en belles pièces sonnantes et à l'effigie du jour les massifs

lingots d'or longtemps gardés en réserve. Et cela est d'autant plus vrai que la matière travaillée lui est plus intérieure : le penseur dépend moins que l'homme d'action du monde alentour et vit davantage en lui-même : il se nourrit de sa propre substance. Or, parmi les disciplines de l'esprit, en est-il une dont l'objet lui soit plus intime que la métaphysique ou la philosophie religieuse ? Car l'esprit est la faculté de l'être et c'est en l'âme, plus qu'en la révolution des sphères célestes, qu'à l'homme Dieu se révèle. Les philosophies, toutes, les grandes et les moindres, ne sont qu'une sublimation de la vie : à l'étuve de l'intelligence, généralisatrice de sa nature, le dépôt vital, éminemment individuel, se volatilise et prend valeur universelle. La métaphysique, son nom le dit, est un effort pour transporter hors du temps dans l'éternité la durée concrète, unique, irréversible. Comme toute science, et quoi qu'elle en ait, elle n'est qu'une quantification de données qualitatives, mais une quantification d'un ordre supérieur. Elle n'est en définitive, et elle doit l'être pour devenir communicable, qu'une traduction par symboles d'un état psychologique. Suivant que le symbolisme adopté est celui des poètes ou celui des savants, la métaphysique s'exprimera en images ou se déroulera en une suite de théorèmes.

Le choix de la forme n'est d'ailleurs pas totalement arbitraire : pour nous en tenir à la philosophie religieuse, suivant qu'elle insistera davantage sur l'élément institutionnel, intellectuel ou mystique, elle fera de préférence appel au langage courant, aux technicités de la scolastique, quelle qu'elle soit, à l'hermétisme des cénacles de tout genre.

Mais que, dans l'expression, le sens commun, le discours où l'intuition l'emporte, dans l'impression première et fondamentale, dans le donné brut qu'il s'agit de mettre en symboles, toujours l'intuition prédomine ; et c'est pourquoi les philosophies dites de l'intuition, parmi lesquelles se range celle d'Augustin, souffrant d'un moindre écart entre le réel qu'elles observent et les mots qui le rendent, paraissent plus satisfaisantes et connaissent un légitime succès. La religion appelle la même remarque. Dès l'origine du christianisme, un dogme aussi essentiel que la croyance trinitaire se manifeste principalement dans la piété ; en saint Paul, par exemple, il est énoncé beaucoup plus à l'occasion d'un conseil que d'une doctrine. Ce n'est pas que le dogme se subordonne à la morale, mais le culte et la vie l'expriment souvent plus adéquatement, que le discours.

En un sens donc, parce que l'âme et la vie sont les vrais objets de la pensée, il n'y a pas de philosophies, il n'y a que des philosophes. Qu'un répertoire soit sans cesse réédité, que, sous d'autres noms, les mêmes thèmes passent de manuel en manuel, de génération en génération, est-ce pour cela qu'une science prospère, qu'une doctrine s'enrichit ? Ces répétitions, loin d'être le témoignage d'une continuité, ne sont-elles pas plutôt le signe d'une irrémédiable caducité ? S'il y a une *philosophia perennis*, c'est en dépit des manuels et non pas grâce à eux. S'il y a, pour l'humanité, possibilité de progrès dans la tradition, s'il y a une certaine et très réelle pérennité de la pensée, c'est que les âmes, pour parler comme Plotin, ont un même Père, d'où elles viennent et où elles retournent, c'est que les esprits

sont de même race, c'est que les hommes s'organisent, bon gré mal gré, en vue de l'obtention d'une même fin et que cette fin, conformément à la loi générale de la vie et du mouvement, provoque chacune de leurs attitudes intérieures, pèse de tout son poids sur la série ininterrompue de leurs actions. Mais en vertu de cette même loi, l'immobilité, sauf au terme, est fatale ; l'arrêt de la vie, c'est la mort. L'organisme qui se développe, qui ne prétend même que se maintenir en état et rester ce qu'il est, élimine les tissus usés, devenus nuisibles, absorbe et s'assimile de nouvelles matières ; s'il renonce à cet effort de perpétuel rajeunissement, s'il perd toute appétence, il dépérit et, tôt ou tard, il meurt. Voilà pourquoi en intégrant la philosophie de Plotin à la pensée chrétienne, en la faisant servir à exprimer le dogme, voire la vie mystique, comme en renouvelant le trésor commun des fidèles par les richesses de sa propre existence, Augustin a rendu à l'Église des services signalés. Loin de corrompre la religion de son enfance, en y introduisant des éléments dits « étrangers », il a contribué à la faire grandir et l'a, pour sa part, rapprochée de l'âge adulte. Tel le serviteur diligent de l'Évangile, il n'a pas laissé improductifs les talents qui lui avaient été confiés.

L'héritage qu'il laisse est d'une extraordinaire importance, parce que le fond qu'il exploite, par un labeur incessant, tout au long de sa vie, est d'une rare fécondité. C'est une terre débarrassée par la souffrance de ses ronces et épines, une terre meuble et lourde, enrichie d'apports divers et qui donne cent pour cent. C'est sa vie à lui qu'il travaille et dont

il engrange en sa vaste « mémoire » les prodigieuses moissons d'or. Ces gerbes d'expériences, encore frémissantes, il les a battues au fléau de sa vive intelligence, puis il a pétri en son âme cette fine fleur de froment et sous l'action du levain mystique qu'y verse la vision d'Ostie, la pâte a fermenté. Ce pain de doctrine et de vie, il l'a rompu aux foules de son vivant, il l'a serré aussi, pour les générations à venir, en ses œuvres, comme en des greniers immenses. Les siècles ne les ont pas encore vidés et de cette récolte le peuple chrétien tout entier, les doctes et les humbles, se nourrissent toujours. Si l'œuvre d'Augustin nous séduit, comme elle a séduit l'antiquité et le moyen âge, c'est que, plongeant ses racines bien avant dans la vie, on y respire encore l'humble et forte odeur de notre pauvre limon humain ; c'est que, mûrie sous le soleil de la grâce, elle garde aussi une saveur infiniment délicate, une saveur mystique et divine. Elle satisfait tous les besoins religieux de l'homme, parce que la religion qu'elle expose est une vraie religion, à la fois révélée, pensée et vécue.



Il serait sans doute extrêmement fructueux de montrer comment la vie d'Augustin et notamment les faits et les sentiments qui précèdent de peu ou suivent immédiatement sa conversion pénètrent toute sa doctrine, d'interpréter ainsi à la lumière des *Confessions* ses grands traités dogmatiques. Le Verbe, ce maître intérieur, qui dans sa théorie de la connaissance et des idées occupe une place de choix, ne lui a-t-il pas été révélé à Milan conjointement par le

philosophe Plotin et par l'apôtre saint Jean ? Le péché originel, problème redoutable qui l'occupera toute la seconde partie de sa carrière, il en trouve le premier exposé dans cette *Épître aux Romains* qu'il avait avec lui « au jardin », peut-être aussi en découvre-t-il une lointaine analogie dans la théorie néoplatonicienne de la chute des âmes, telle que la proposent Origène et Plotin ; mais surtout, il connaît d'expérience la faiblesse de la volonté et l'entraînement des passions ; il a éprouvé en lui-même les effets de la concupiscence, il a pâti personnellement des suites de ce péché de race, il se les est même peut-être exagérées, en sorte que l'Église sur ce point ne le suivra pas sans réserves. Quant à sa formulation du dogme trinitaire, on sait assez qu'elle est psychologique, et rien n'empêche qu'en le modifiant conformément aux exigences de la foi, il ait mis à contribution, comme plus d'un père grec, le célèbre traité de Plotin *Sur les trois hypostases* et d'autres semblables. Mais l'Incarnation, dogme central, auquel tous les autres ont leur point d'attache, celui de la Trinité aussi bien que ceux du péché originel, de la Rédemption, des Sacrements, de l'Église, le dogme de l'Incarnation, il déclare n'en trouver aucune trace dans les *Ennéades*, aucune vague idée ou ressemblance, aucun désir : *ibi non est*. On n'y croit point au Verbe incarné, pas plus qu'on n'y soupire après sa grâce. « Voilà ce que ces pages ne nous offrent point, a-t-il écrit ; non, ces pages ne nous offrent pas cet air de piété, ces larmes de confession, ce sacrifice que vous aimez, ces tribulations spirituelles, ce cœur contrit et humilié, ni le salut de votre peuple, ni la cité promise, ni le gage de l'Esprit-Saint, ni le calice de notre

rançon. Là, personne ne chante : Mon âme ne sera-t-elle pas soumise à Dieu ? Car c'est de lui qu'elle attend son salut. Il est mon Dieu, mon Sauveur, mon appui ; et je ne serai plus ébranlé désormais. Personne n'y entend cet appel : Venez à moi, vous qui souffrez. Ils dédaignent ces leçons parce qu'il est doux et humble de cœur. Car vous avez caché ces choses aux sages et aux habiles, et vous les avez révélées aux petits » (*Conf.*, VII, 27). Il avait entendu cet appel, car il souffrait en sa chair et en son esprit. Il y avait répondu de tout son être, en immolant sa chair et en humiliant son esprit. De ce dialogue entre Jésus et lui, il garda un impérissable souvenir. et là encore il ne mérita d'être appelé le Docteur de la grâce que parce que le Christ daigna d'abord en faire le Converti de la grâce. La richesse de sa doctrine apparaît partout et toujours fonction directe de son âme.

Si l'on ne peut suivre le cheminement de ces vivants apports à travers toute l'œuvre philosophique et théologique d'Augustin, on peut du moins voir mûrir le fruit doctrinal propre de la vision d'Ostie. Laissons donc à dessein de côté cette teinte générale de mystique intense qui nuance toute la doctrine du converti, et tenons-nous en délibérément au point central et essentiel de cette vision. Monique, on s'en souvient, parlait du ciel avec son fils. Elle s'y sentait appelée pour bientôt, et avait amené la conversation sur ce sujet. Le problème du bonheur, discuté longuement à Cassiciacum, revenait sur le tapis. Naguère Augustin, devisant en philosophe chrétien avec ses amis plaçait le

bonheur dans la connaissance parfaite de Dieu et laissait entendre que dès ici-bas il était à la portée de l'homme. Déjà alors, comme on l'a rappelé, Monique était intervenue : pour elle, seules la foi, l'espérance et la charité mènent l'homme à la vie heureuse, partage des élus dans le ciel. Dans ses *Rétractations*, le fait est remarquable, Augustin corrigera, reprendra le *finale* du *De beata vita* ; il se fera grief de n'avoir pas dit que seule l'autre vie peut être une vie de bonheur, et que l'homme ici-bas ne saurait avoir la connaissance, et, à plus forte raison, la jouissance parfaite de Dieu. Il rejoignait ainsi la pensée même de Monique. Il n'avait pas tardé à le faire. Dès la vision d'Ostie il avait opéré cette mise au point. Le mystique avait complété la doctrine du philosophe ; l'expérience avait éclairé l'intelligence. Connaître Dieu n'est plus assez pour être heureux, il faut encore en jouir.

Mais cette jouissance — et c'est sur ce point que nous voudrions insister — est conçue sur le type de la joie éprouvée par Augustin en la vision d'Ostie. « Que ce moment d'intelligence se prolonge, ne serait-ce pas là la vie éternelle ? » Étrange réflexion. Elle paraît être du fils bien plus que de la mère. Quoi, la seule différence qu'il y aurait entre le ravissement d'Augustin à Ostie et le bonheur des élus qui voient Dieu face à face, consisterait en ce fait que ceux-ci sont assurés de la continuation de cette vision, tandis que celui-là en a éprouvé aussitôt le caractère éphémère et passager ? Ce serait peut-être une singulière confirmation de la thèse selon laquelle Augustin place le sommet de la contemplation mystique dans une vision obscure, mais

réelle et proprement intuitive, de l'essence divine. Il faut avouer que le contexte le suggère, sans toutefois l'imposer. C'est Dieu même, seul sans intermédiaire aucun, qu'Augustin veut atteindre ; *ipsum sine his audiamus*. Et le passage immédiat de la vision bien heureuse d'Ostie à la vision béatifique du ciel, tout indépendant qu'il soit de cette interprétation, ne contribue pas peu à l'autoriser. Cette assimilation de l'une à l'autre vision se trouve, elle, clairement indiquée dans le texte. *Si continuetur hoc* — que se prolonge ce moment délicieux, ce contact intime et direct avec Dieu, et que tout le reste s'évanouisse dans la lumière de cette exclusive rencontre, vraiment n'est-ce pas là, dit Augustin, le *gaudium Domini*, l'entrée dans la joie du Seigneur, la réalisation du bonheur futur annoncé par l'Apôtre pour le jour de la résurrection ? Et Monique montre bien qu'elle comprend ainsi la réflexion d'Augustin, puisqu'elle exprime aussitôt son désir du ciel.

Il ne faut pas dire non plus que ce sont là des impressions toutes fraîches de converti, des conceptions encore inadéquates et qui se modifieront avec l'âge.

L'on peut tout d'abord faire observer que si la vision d'Ostie eut lieu au lendemain du baptême, sous sa forme actuelle le récit en fut rédigé longtemps après par un théologien qui pèse ses expressions, par un évêque soucieux de ne rien écrire qui puisse prêter le flanc aux objections. L'introduction de ce récit qui nous en donne le sens, et qui date évidemment d'une époque postérieure dit explicitement que la mère et le fils cherchaient à se faire quelque idée de

la vie éternelle des saints en ouvrant leurs âmes aux courants célestes de la vie divine. A l'époque des *Confessions*, Augustin ne craignait donc nullement d'avouer qu'il avait cherché dans sa propre expérience, dans une élévation mystique, un avant-goût du ciel. Aussi bien, dans ses *Rétractations*, lui, si soucieux de corriger toutes ses erreurs de jeunesse, n'apportera-t-il pas la moindre retouche à cette page.

La vie éternelle n'est que la vision d'Ostie prolongée sans fin. Or, les caractères formels de cette vision, à savoir son objet, Dieu lui-même, et son mode propre, Dieu vu en lui-même et par lui-même, sans nul intermédiaire, sont identiquement ceux de la plus haute contemplation plotinienne¹ ; l'objet contemplé y est pareillement l'Un, l'Absolu de Plotin, et entre l'âme et lui aucune forme créée ne s'interpose ; bien plus, la nuance affective et mystique de la vision d'Ostie, rarement absente des *Ennéades*, est particulièrement prononcée dans les traités dont Augustin s'inspire ici. Concrètement donc et de façon vécue, dès les *Confessions*, l'extase néoplatonicienne, en ses caractères formels et même en ses tendances mystiques, sert de prototype à ce que la théologie chrétienne appellera la vision béatifique. Le mot même est dans Plotin, dans ce fameux traité *Du beau*, dans cette page que lut Augustin : μακάριος ἔστιν μακαρίαν τεθεάμενος (*Enn.*, I, 6, 7), — son bonheur sera dans cette vision bienheureuse. On songe à la joie à peine déguisée et aux insinuations malignes des uns, au

1. On aura même remarqué qu'il n'est pas fait mention, dans la vision d'Ostie, de la Trinité comme telle.

scandale contenu et à la tristesse sincère des autres. Comme si la question de la transcendance du dogme chrétien ou de son entière dépendance par rapport au néoplatonisme devait être tranchée sur cette étonnante similitude verbale ; car il se fait qu'avant Augustin, comme en témoigne le grand *Thesaurus* de Munich, le mot *beatificus* est d'un emploi très rare dans la latinité ; la « vision béatifique » ne serait peut-être qu'une traduction de la « vision bienheureuse » des *Ennéades*. Mais la chose ne se corse-t-elle pas, puisque la similitude est aussi doctrinale et que la vision béatifique ne devient qu'une transposition de la vision bienheureuse ? Assurément. Essayera-t-on de dire que l'auteur des *Confessions*, tout évêque qu'il soit, ne fait que rapporter l'opinion du néophyte, encore insuffisamment instruit dans la foi ? Ou prétendra-t-on qu'Augustin propose cette opinion par manière de question, qu'il n'affirme rien ; se réfugiera-t-on, en désespoir de cause, dans le point final d'interrogation de l'entretien d'Ostie, qui devrait tout laisser en suspens ? Faux-fuyants que tout cela, qui cherchent à éluder la difficulté plutôt qu'à la résoudre et qui la font davantage ressortir.

Ouvrons la *Cité de Dieu*, monument de doctrine et d'érudition, qu'Augustin mit douze ans à composer et dont on ne pourrait dire, comme peut-être des *Confessions*, qu'il l'écrivit au courant de la plume, sans préoccupation théologique et pour se décharger le cœur. Deux fois le traité de Plotin *Sur le beau* y est cité ; et deux fois dans des livres consacrés au problème de la destinée humaine. Or, le mot qui est cité,

est celui même qui termine la phrase contenant l'expression de « vision bienheureuse ». Et le texte d'Augustin qui décrit la vision béatifique — ceci est beaucoup plus important — n'est qu'une reprise, dans la doctrine, bien plus encore que dans les mots, de la page des *Ennéades* qui constitue l'une des sources de la contemplation de Milan et de la vision d'Ostie. La question même d'Augustin nous met au centre de notre sujet et rend toute confusion impossible : « Quels anges, s'écrie-t-il, faut-il donc en croire sur la vie éternelle et bienheureuse — *sempiterna vita*, c'est le terme même de la vision d'Ostie —. Sont-ce ceux qui pour eux-mêmes réclament un culte religieux, demandent aux mortels des honneurs divins ou ceux qui rapportent ces honneurs au Créateur de l'univers et veulent qu'une piété véritable les rende à ce Dieu — notez ceci — à ce Dieu seul, dont la vision fait leur béatitude, nous promettant — tous les mots ont leur poids — qu'elle sera la nôtre ? » La béatitude des élus est celle même des anges ; or quelle est donc, d'après Augustin, cette commune béatitude en cette commune vision ? « Car cette vision de Dieu, continue-t-il, est d'une beauté si sublime et digne de tant d'amour, que sans elle l'homme, comblé d'ailleurs de tous les biens, est un être très malheureux ; Plotin le déclare sans hésiter. » (*Civ.*, X, xvi). Décrivant la vision de l'Un, Plotin en effet avait écrit : « Ici s'impose à l'âme la plus grande et la suprême lutte pour laquelle elle donne tout son effort, afin de ne pas être sans part à la meilleure des visions ; celui qui l'atteint est heureux, grâce à cette vision bienheureuse ; celui qui ne l'atteint pas est très malheureux » (*Enn.*, I,

6, 7). Ce texte, nous le savons, compte parmi ceux qui ont joué un rôle dans la conversion d'Augustin et dans ses premières contemplations mystiques.

Mais, dira-t-on, ce n'est là qu'un texte isolé, une remarque faite en passant, dont nous exagérons la portée. Il est impossible que l'évêque ait assimilé de la sorte la « meilleure des visions », naturelle et philosophique, poursuivie par Plotin et la vision béatifique, fin dernière et surnaturelle des anges et des hommes. Non, cette étonnante assimilation n'est pas le fait d'une inadvertance.

Car au début du livre dixième de la *Cité de Dieu*, qui a pour objet la béatitude finale, Augustin après avoir affirmé que la félicité des esprits célestes est aussi la nôtre, explique toute sa pensée en une page qu'il suffit de citer intégralement pour dissiper toute équivoque. La première phrase, dans sa concision audacieuse, est d'une parfaite clarté : « Mais sur cette question, écrit-il, il n'est point de différend entre nous et ces philosophes célèbres ». — Il s'agit des platoniciens —, et Augustin continue : « Car ils ont vu, ils ont constamment établi dans leurs ouvrages que la félicité de ces esprits immortels et la nôtre ont un même principe — et en voici la description — qu'en eux se répand une lumière intelligible qui est leur Dieu, qui est autre chose qu'eux, dont le rayon les éclaire et dont la jouissance intime est l'aliment de leur perfection et de leur béatitude ». Et ce sont encore les traités de Plotin, en particulier celui *Sur les trois hypostases*, la source philosophique principale de la vision d'Ostie, qui interviennent ici. Transcrivons la suite du texte : « Plotin, en commentant Platon, affirme sans

cesse que cette âme même qu'ils prennent pour l'âme universelle, n'emprunte pas à un autre principe que nous sa félicité ; que ce principe différent du sien propre, est celui à qui elle doit son être, et qui l'éclaire d'un rayon intelligible, la fait briller aussi d'une clarté intelligible... Aussi ce grand platonicien prétend que l'âme raisonnable, ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom, il comprend aussi les âmes des immortels bienheureux dont il établit la résidence au ciel) — cette parenthèse a pour notre sujet quelque intérêt — que cette âme intellectuelle donc ne reconnaît de nature supérieure à soi que celle de Dieu — notons-le, absence d'intermédiaire dans la vision — auteur du monde et son auteur ; et que ces esprits célestes ne reçoivent la vie heureuse et la lumière d'intelligence et de vérité que d'où elles nous viennent à nous-mêmes ; doctrine conforme, conclut hardiment Augustin, à ces paroles de l'Évangile : « Il fut un homme envoyé de Dieu dont le nom était Jean. Il est venu comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas lui-même la lumière, mais il venait rendre témoignage à la lumière. Cette lumière était la véritable, qui éclaire tout homme venant en ce monde ». Ce trait montre assez clairement, c'est toujours Augustin qui parle, que l'âme raisonnable ou intellectuelle, telle qu'elle était en saint Jean, ne peut être sa lumière à soi-même et n'éclaire que par la participation de la vraie lumière. Et Jean lui-même rend témoignage à cette lumière, quand il dit : « Nous avons tous reçu de sa plénitude » (*Civ.*, X, II).

On n'oserait garantir qu'en cette page Augustin n'ait

donné quelques coups de pince à la pensée de Plotin pour la faire cadrer plus parfaitement avec la pensée de l'Église. Ici, où il est question de la béatitude éternelle, comme en l'extase d'Ostie, le rôle du Verbe dans la vision de Dieu est fortement accentué. Or, l'Intelligence, la seconde hypostase des *Ennéades*, n'est aucunement l'Absolu pour Plotin, tandis que le Verbe, pour la théologie chrétienne, à l'égal du Père, est Dieu. Le souci d'harmonisation n'en est que plus marqué. Le parallèle entre le Prologue johannique et les *Ennéades* montre assez que la synthèse entre le dogme et la philosophie, réalisée à Milan, précisément autour de la doctrine du Verbe, ne s'est pas effritée avec les années, mais est au contraire devenue plus solide.

Dans un curieux texte, où il est question à la fois de la Trinité, de la fin de l'homme, qui est dans la contemplation du Dieu Trine, et de l'Incarnation, qui est la voie vers la béatitude, Augustin fait d'étonnantes concessions à Porphyre : « Tu reconnais, dit-il, le Père et le Fils, que tu appelles l'entendement du Père, et un intermédiaire entre eux, que tu présentes, je crois, comme l'Esprit-Saint. Ainsi, quelle que soit la licence de votre langage, d'un regard incertain et demi-voilé, vous apercevez néanmoins le but où il faut tendre — toujours la même idée — ; mais l'incarnation du Fils immuable de Dieu, mystère de notre salut, qui nous élève vers l'objet de notre foi, où notre intelligence n'atteint qu'à peine, c'est là ce que vous ne voulez pas reconnaître. Vous découvrez au loin, et comme à travers les nuages, le séjour de la patrie, mais vous ne tenez pas la voie qu'il faut suivre » (*Civ.*, X, xxix). Ne croirait-on pas que cette dernière phrase est extraite des *Confessions* ?

Où donc a-t-on été trouvé qu'Augustin a rejeté dans sa maturité les idées platoniciennes sur le *Logos* qui l'avaient séduit dans sa jeunesse. Pour ma part, il me semble que le *De civitate Dei* ne fait, bien souvent, qu'exprimer en un langage plus abstrait des convictions qui s'étaient formées au cours des années de crise racontées dans l'autobiographie d'Augustin. Pour ce qui est de la nature de la vision béatifique cela ressort avec évidence des quelques textes fort clairs que nous venons de lire.

Cela ressort aussi de toute l'économie de l'ouvrage. Au livre dix-neuvième de la *Cité de Dieu*, Augustin énumère les sectes philosophiques qui se sont trompées sur la question du souverain bien. Les néoplatoniciens n'y figurent pas. Ce silence est éloquent, d'autant qu'aux seuls endroits où on les cite, c'est comme témoins en faveur de la conception chrétienne de la béatitude. Au dernier livre de l'ouvrage, probablement l'un des plus soignés et des plus importants, Augustin brosse un grand tableau du ciel, la *Cité de Dieu* en sa perfection définitive. Il ne consacre qu'une toute petite ligne aux néoplatoniciens, mais elle est lourde de sens : « Quant aux biens dit-il, dont l'âme heureuse doit jouir après cette vie, les philosophes célèbres ne s'éloignent pas de notre sentiment ; c'est sur la résurrection de la chair qu'ils contestent ; c'est elle qu'ils nient de toute leur force » (*Civ.*, XXII, xxv). Le désaccord sur ce point-ci fait saillir l'accord sur ce point-là, fondamental, sur l'essence de la béatitude éternelle qui, pour un chrétien, l'auteur le dit plus haut, ne saurait être que la vision de Dieu face à face.

Mais comment un tel accord est-il possible ? Comment

un évêque peut-il admettre qu'un philosophe païen puisse se faire de la béatitude une idée qui est celle même de la théologie chrétienne et qui paraît lui être réservée. Si Plotin peut atteindre, par ses seules forces naturelles, s'il peut même concevoir la fin surnaturelle que la révélation promet au chrétien par les mérites de Jésus-Christ, la transcendance du dogme n'est-elle pas en péril ? A ces objections on peut opposer un fait, et, puisque la difficulté est en partie théologique, une croyance. Oublie-t-on que Plotin vivait au troisième siècle après Jésus-Christ, que pendant vingt ans il enseigna à Rome, au cœur même du Christianisme et que là, comme d'ailleurs à Alexandrie, il put avoir connaissance du contenu de la révélation chrétienne ? Ou bien, si cette sublime conception de la vision de Dieu paraît être le produit spontané et comme la fleur épanouie sur le dernier rameau de la philosophie grecque, la théologie chrétienne ne prétend-elle pas que le soleil de la grâce luit sur tous les hommes et qu'ils vivent et meurent tous, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou l'ignorent, à l'ombre de la croix rédemptrice ?

Augustin, qui a entendu ou prévu l'objection, n'y a pas répondu autrement. « Il en est, écrit-il, parmi nos frères en la grâce de Jésus-Christ, qui s'étonnent d'apprendre, soit par entretien, soit par lecture, que Platon — et cela, ajouterais-je, est plus vrai encore de Plotin — ait eu de Dieu des sentiments dont ils reconnaissent la conformité singulière à la vérité de notre religion. » Et après avoir reconnu qu'il n'était pas sûr, contrairement à ce qu'il avait d'abord pensé, que ces philosophes aient eu connaissance des livres saints,

il se résume en disant : « Mais où qu'il ait puisé ces vérités, dans les livres antiques — c'est une première réponse, pas toujours adéquate — ou plutôt à cette lumière qui, selon la parole de l'Apôtre, leur « a manifesté ce qui peut se connaître de Dieu naturellement, Dieu lui-même le leur a dévoilé ; car, depuis la création du monde, l'œil de l'intelligence voit par le miroir des réalités invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité » ; ce n'est pas sans raison qu'entre tous les philosophes j'ai choisi les platoniciens pour débattre cette question de théologie naturelle : si pour la félicité postérieure à cette vie, il faut servir un seul Dieu ou plusieurs » (*Civ.*, VIII, XI). Encore une fois, le débat ne porte aucunement sur la fin même de l'homme, sur la nature de la béatitude, mais sur les moyens qui doivent nous y conduire. Sont-ce les dieux multiples du paganisme, ou est-ce l'unique médiateur Jésus-Christ qu'il faut invoquer pour entrer dans la patrie céleste, pour voir Dieu, tel qu'il est en lui-même ? Les *Confessions* déjà nous apprenaient qu'entre la doctrine plotinienne de la destinée et le dogme chrétien du salut, il y a la foi en l'Incarnation, cette foi qui est totalement absente des *Ennéades* et qui est à la base de toute la théologie d'Augustin : *ibi legi...*, *ibi non legi*. Le même thème est repris dans la *Cité de Dieu*, sous une forme plus développée, mais non moins émouvante, et toujours s'avère ainsi la continuité parfaite entre les premières impressions du converti et les convictions réfléchies du docteur. « La multitude bienheureuse ne puise la félicité que dans son union avec un seul Dieu ; et privée de cette union, la multitude malheureuse des mauvais anges s'élève

plutôt comme obstacle qu'elle n'intervient comme secours : essaim malfaisant qui, pour ainsi dire, bourdonne autour de nous, pour nous détourner de la voie de cette béatitude souveraine où nous rappelle, non plusieurs médiateurs, mais un seul, celui même dont l'union nous rend heureux, le Verbe de Dieu, le Verbe incréé, créateur de toutes choses. Et toutefois il n'est pas médiateur en tant que Verbe ; car, dans les hauteurs de son éternité et de sa gloire le Verbe est loin des mortels malheureux, mais il est médiateur en tant qu'homme. Et il montre ainsi que, pour atteindre ce Dieu qui possède et donne la béatitude, il ne faut pas chercher d'autres médiateurs qui nous en préparent les degrés, puisque le Dieu d'où émane toute béatitude, daignant s'associer à notre humanité, nous associe par le plus court chemin à sa divinité. Et, en nous délivrant de la mortalité et de la misère, ce n'est pas aux anges qu'il nous unit pour nous rendre immortels de leur immortalité, bienheureux de leur béatitude ; il nous élève jusqu'à cette Trinité même dont la communion fait le bonheur des anges. Ainsi, tandis que, pour être médiateur, il veut, sous les traits de l'esclave, s'abaisser au-dessous des anges, il demeure toujours au-dessus des anges dans sa nature de Dieu ; il est ici-bas la voie de la vie, lui qui dans le ciel est la vie même » (*Civ.*, IX, xv). N'entend-on pas ici comme un écho, agrandi et répercuté par toute une doctrine théologique, des croyances et des aspirations qui accompagnent le retour d'Augustin à Dieu et qui s'inscrivent déjà au long des *Confessions* ? Ce sont toujours les mêmes restrictions et les mêmes compléments que le docteur chrétien apporte à la théorie néoplatonicienne

de la béatitude. Autant on s'accorde sur le but à atteindre, autant apparaissent vaines à Augustin les prétentions orgueilleuses de Plotin : ce n'est pas par ses propres forces que l'homme atteindra jamais à cette « excellente contemplation » de la divinité. Et quand bien même en cette vie il y parviendrait par une grâce d'en haut, « chose bien grande et bien rare » (*Civ.*, XI, 11), dit l'évêque, en songeant, je crois, tant les termes sont pareils, à la vision d'Ostie, ce ne serait pas la félicité absolue. Car, ici-bas, toute vision de ce genre, si sublime soit-elle, ne peut durer qu'un moment — *momentum intellegentiae* — pour qu'elle donne le bonheur parfait — *gaudium Domini* — il faut, lisions-nous dans les *Confessions*, qu'elle soit exempte d'erreur et d'illusion et qu'elle se prolonge sans fin, *si continuetur hoc* — double condition clairement affirmée dans la *Cité de Dieu* : « Cet état, dit l'auteur, sera éternel et nous serons assurés de son éternité, et c'est en cela que consistera notre souverain bien » (*Civ.*, XIX, xxvii). Sur ce point donc, au cours de sa longue carrière de chrétien, saint Augustin n'a rien ajouté à sa doctrine comme il n'en a rien retranché. En ce qu'ils ont placé l'essence de la béatitude dans la vision intuitive et immédiate de Dieu, les philosophes néoplatoniciens lui paraissent avoir vu juste. En ce qu'ils ont cru pouvoir l'atteindre dès ici-bas et surtout sans la grâce, en dehors de l'unique médiateur de Dieu et des hommes, sans le Christ Jésus, ils se sont trompés, lourdement trompés. Et cette divergence, qui n'est qu'un corollaire du dogme de l'Incarnation, est capitale : les *Confessions* le disaient magnifiquement, « autre chose est d'apercevoir du haut d'un

sommet boisé la patrie de paix, sans trouver le chemin qui y mène, de s'épuiser en efforts dans des régions perdues, parmi les attaques et les guet-apens ; autre chose de tenir la voie qui y conduit, celle que garde la prévoyance du Prince céleste... » (*Conf.*, VII, 27). Mais l'auteur des *Ennéades* et celui des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* veulent fuir tous deux vers la même patrie, où les attend le Père, — *ibi pater et ibi omnia*. Aux yeux de l'un, l'autre s'égare, mais il ne faut pas dire que leur désaccord est total.

La vision bienheureuse de Plotin, en quelques-uns de ses caractères essentiels, recouvre donc la vision béatifique d'Augustin. Et c'est en la vision d'Ostie que, par une sorte de mirage, les deux images se superposent. L'expérience a présidé à la synthèse intellectuelle du dogme et de la philosophie. Si de la contemplation de Milan et des *Dialogues* de Cassiciacum à l'extase d'Ostie et au récit des *Confessions*, la conception augustinienne de la béatitude a connu un progrès sensible, enregistré même dans les *Rétractations*, en revanche des *Confessions* à la *Cité de Dieu* elle n'a subi aucune transformation profonde. Enveloppée primitivement en un état psychologique concret, elle s'est seulement développée depuis en formules théologiques. Jusqu'en ses moindres nuances, la doctrine de l'évêque est dans l'expérience mystique du néophyte. Avant le baptême, la religion d'Augustin était dogme surtout et critère de certitude ; après, sans cesser d'être telle, elle devient aussi vie et gage de bonheur. Comme une vague immense qui s'avance en pénétrant les sables mous du rivage, le catholicisme envahit toute l'âme du converti, et son besoin

de croire et son besoin de voir et son besoin d'aimer. Rien qu'il n'atteigne, mais il respecte tout ; il se glisse et s'insinue partout, non pour une œuvre de destruction, mais pour tout transporter, d'un mouvement suave et irrésistible, au-delà de son site naturel. En la vision d'Ostie cette marée montante atteint, un instant, son niveau suprême, puis le reflux l'emporte. Mais à partir de cet instant et pour jamais, la religion d'Augustin sera à la fois révélation, pensée et vie. Si l'élément mystique y est souverain, c'est que l'attraction de la fin s'y fait davantage sentir et qu'il répond mieux au *fecista nos ad te*, cri spontané de l'âme d'Augustin. Mais toute l'expérience de cette âme entre dans la doctrine de l'Église.

Comme la vision d'Ostie, racontée au dernier livre d'une histoire personnelle, intègre les trois éléments de toute religion sur terre, la vision béatifique, dont elle est le prélude et le type, décrite à la dernière page d'une histoire universelle, gardera aussi quelque chose des trois éléments essentiels ici-bas du christianisme. Achévant la *Cité de Dieu* et définissant le ciel, Augustin s'écrit : « C'est là que nous nous reposerons et que nous verrons, que nous verrons et que nous aimerons, que nous aimerons et que nous louerons, *Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus* ». Nous verrons, car en la vérité du Verbe, nous serons inondés de clartés. Nous aimerons, car par l'action de l'Esprit, nous posséderons Dieu en nous-mêmes. La vie de la grâce sera devenue, pour l'intelligence et pour le cœur, lumière de gloire. Lumière sans ombre et pourtant mystérieuse encore. Certes, l'espérance sera

comblée — *vacabimus* — la foi sera évacuée — *videbimus* — l'amour sera rassasié — *amabimus* — mais, outre le don plénier de soi dans la charité, la charité qui demeure, il y aura toujours quelque chose d'analogue au fondement de l'espérance et de la foi, l'acceptation d'un objet transcendant, je ne sais quel désir respectueux et soumis de le posséder mieux, et la joie exultante dans l'incompréhensible excellence de cet objet — *laudabimus*. Là où tout est transparent, on ne saurait adorer. Toujours la finitude de l'Être créé mettra obstacle à la totale compréhension de l'Infini. Toujours l'Intelligence de l'homme sera inadéquate au donné divin, et là-haut comme ici-bas, l'humilité sera toujours sa première vertu. La religion nouvelle que le Christ, près du puits de Jacob, révèle à la Samaritaine, qu'Augustin, dans « un suprême élan du cœur » fait sienne intégralement à la vision d'Ostie, subsistera, éternelle et entière, dans la vision béatifique : au ciel, face à face, comme sur terre par la foi, le chrétien pourra toujours et devra, en esprit et en vérité, adorer Dieu.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE	I. — <i>Un sommet.</i>	1
CHAPITRE	II. — <i>Aux sources.</i>	15
CHAPITRE	III. — <i>La pensée.</i>	27
CHAPITRE	IV. — <i>La révélation.</i>	37
CHAPITRE	V. — <i>La vie.</i>	44
CHAPITRE	VI. — <i>Contacts.</i>	59
CHAPITRE	VII. — <i>Synthèses.</i>	76
CHAPITRE	VIII. — <i>Ferments.</i>	104

Vu le 15 janvier 1938.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

J. VENDRYES.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

*Le Recteur
de l'Université de Paris,*

G. ROUSSY.



